ERAD
1936
VI

PRĄD

MIESIĘCZNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM ŻYCIA KULTURALNEGO I SPOŁECZNEGO

TOM 30 CZERWIEC 1936 ROK 23

SPIS RZECZY.

Prenumerata roczna w kraju wynosi 12 zł., półroczna 6 zł., dla nauczycieli roczna 8 zł., dla studentów i kleryków 6 zł. Oddzielny zeszyt zł. 1.00. PKO: miesięcznik „Prąd” nr. 4380.

WYDAWNICTWO ZW. POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ

LUBLIN :: :: :: :: :: :: :: UNIWERSYTET

Odezwa Komitetu uczczenia dziesięciolecia urzędowania Prezydenta Rzplitej.

W czerwcu 1926 r. profesor Ignacy Mościcki został Prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej.

Dwukrotnie — z woli Zgromadzenia Narodowego — za dobrą radą i zgodnie z życzeniem Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego — profesor Ignacy Mościcki objął najwyższy urząd w państwie, poświęcając wielkości obowiązków nawet najbardziej osobiste umiłowania.

Od dziesięciu lat przewodzi Polsce człowiek, dla którego wolna i niepodległa Ojczyzna była i jest celem wysiłku całego życia, który od zarania młodości sercem i czynem przystał do najściślejszego grona bojowników o Niepodległość Polski, wiążąc trwale swoje imię i losy z ideą i pracami Józefa Piłsudskiego. Wieloletnia praca twórcza, na każdem polu działalności Ignacego Mościckiego, jego szlachetność, skromność osobista, umiłowanie prawdy, piękna i dobra sprawiły, że właśnie Ignacy Mościcki, pracując wśród ludzi z myślą o ludziach, obrany został przez Naród Polski na swego przewodnika.

Każdy rok rządów Ignacego Mościckiego mnożył wymienione wartości.

Mądra polityka zagraniczna, dająca Polsce znaczenie w rodzinie narodów, wybitna działalność na polu gospodarczem, zapisana takiemi czynami, jak Chorzów, Mościce, Gdynia, Instytut Chemiczny, oraz nieprzemijające dzieła z zakresu utrwalania elementów obrony narodowej, związały się trwale z postacią Ignacego Mościckiego.

Pan Prezydent Rzeczypospolitej jest dla nas ostoją w chwilach ciężkich, jest dla nas uosobieniem tych cnót obywatelskich, jakie cechować winny naród wolny, pracowity i silny.

Dlatego też, w dn. 3 czerwca 1936 r. cały kraj winien dać wyraz uczuciom, jakie żywi dla Pierwszego Obywatela Rzeczypospolitej i złożyć hołd temu, który swym przykładem uczył, jak żyć i pracować dla Najjaśniejszej Rzeczypospolitej należy.

Podpisani, inicjując uroczystości jubileuszowe w dn. 3 czerwca 1936 r., zwracają się do całego społeczeństwa polskiego z wezwaniem do podjęcia odpowiedniej akcji we wszystkich ośrodkach państwa.

Odezwę podpisali:

Przewodniczący Komitetu:

Gen. dyw. Edward Rydz-Śmigły. Generalny Inspektor Sił Zbrojnych.

Członkowie Prezydjum Komitetu:

J. Em. ks. kardynał Kakowski, Marszałkowa Aleksandra Piłsudska, Gen. dyw. Felicjan Sławoj-Składkowski, prezes Rady Ministrów, Aleksander Prystor, marszałek Senatu, Stanisław Car, marszałek Sejmu, Dr. Stanisław Wróblewski, prezes Polskiej Akademji Umiejętności.

Dr. STEFAN ŚWIEŻAWSKI
Lwów.

Uprawa intelektu.

Ograniczając nasze pole obserwacji do zasięgu t. zw. kultury krajów europejskich, nie będzie nam trudno stwierdzić, że *warunki życia współczesnego* nie są podatne do podtrzymywania i rozniecania życia myśli w najszerszem tego słowa znaczeniu. Charakter i tempo codziennych spraw i zajęć, poza bardzo nielicznemi wyjątkami, utrudnia raczej i hamuje takie funkcje życia duchowego, jak twórczość pisarska, naukowa, myślicielska, jak kontemplacja i koncentracja duchowa, skupienie i rozwaga. Kultura dnia codziennego, kultura uroczystości i widowisk staje się coraz bardziej materjalna, błyskotliwa i zwrócona ku rzeczom zewnętrznym orjentacja odśrodkowa przygniata niemal zupełnie nastawienie wewnętrzne, dośrodkowe, duchowe. Stwierdzając te nieprzyjazne dla życia intelektu warunki panujące niemal powszechnie w chwili obecnej, pamiętać musimy zarazem, że katolicyzm zawsze bardzo stanowczo wypowiada się za wysokiem poszanowaniem dla rozumu, nawet z wszystkich wartości przyrodzonych stawia intelekt najwyżej, bo widzi w nim, w rozumnej naturze człowieka, to podobieństwo, które jednoczy nas z Bogiem — i w rozumie znajduje ten teren stały, niezrelatywizowany, dzięki któremu jedynie możemy dojść do wartości i zasad absolutnych i powszechnych. Odrzuciwszy i sponiewierawszy rozum, tracimy wszelką podstawę dla jakichkolwiek wytycznych światopoglądowych, całe nasze życie wydajemy na łup mglistych i ślepych popędów i namiętności, oddalamy się jako jednostki i jako społeczeństwa od tego, co stałe i pewne, zmierzamy do niechybnej katastrofy. Wniosek stąd jasny. Nie tylko dopuszczenie intelektu do głosu, ale jaknajrzetelniejsza jego uprawa, czyli usprawnienie jego funkcjonowania jest pierwszem zadaniem człowieka w dziedzinie przyrodzonej—w każdym czasie we wszelkich warunkach. Jeżeli warunki te, jak dziś,

wpływają utrudniająco i hamująco na swobodne działanie intelektu, to trzeba się starać zrozumieć powody, dla których tak właśnie a nie inaczej ułożyły się okoliczności w życiu intelektualnem; trzeba uchwycić niejako „korzeń zła", aby mu przeciwstawić wskazania pozytywne dotyczące uprawy intelektu.

Samo wyrażenie „uprawa intelektu" dzieli nasze rozważania jakoby na dwie płaszczyzny: na dociekania nad istotą i celem pracy intelektualnej — oraz na uwagi o wychowaniu umysłu, o zasadach wychowawczych przy jego „uprawie". W dzisiejszym referacie wyodrębnimy więc dwie części. Najpierw zastanowimy się nad czynnikami wpływającemi na współczesny kryzys kultury umysłu — a potem będziemy mówić o zasadach właściwej uprawy intelektu. W obu zaś częściach zrazu zwracać będziemy naszą uwagę na poglądy dotyczące natury umysłu i zadań jego funkcjonowania, aby następnie zająć się dziedziną wychowania intelektu. Na zakończenie omówimy pewne wskazania praktyczne.

Jest rzeczą niebezpieczną wygłaszać ogólne i bezwzględne sądy wartościujące o minionych czy współczesnych nam czasach. Jeżeli się jednak uczyni zastrzeżenie, że to wartościowanie odnosi się tylko do zasadniczych linij, do pewnego dominującego tonu, dopuszczając przytem wyjątki i odchylenia, wówczas można mieć stosunkowo dużą pewność, że opinja nasza będzie się znacznie bardziej zbliżać do objektywnego stanu rzeczy. Wieki nowożytne, przynosząc ze sobą znakomity rozwój w poszczególnych dziedzinach, przyczyniając się do wprowadzenia w życie praw autonomicznych, które mają gwarantować wzajemną niezależność tych dziedzin, przez to właśnie akcentowanie granic, części i szczegółów poczęły powoli i systematycznie zatracać pogląd powszechny i objektywny na całość spraw we wszechświecie. Zwycięstwo egoizmu jednostki ludzkiej, jakiem był humanizm, zwycięstwo „civitas terrena" nad „civitas Dei", dokonywujące się w dziedzinie psychicznej, nadającej ton całokształtowi spraw życiowych i kulturalnych — oto początek tego okresu w naszych dziejach, jaki dziś możemy bez przesady nazwać epoką humanizmu antropocentrycznego. Kończące się wieki średnie nie miały już dość dynamiki duchowej, wyczerpane były w sporach politycznych i czysto do-

czesnych, aby zdobyć się na gigantyczny wysiłek duchowy i przeciwstawić temu humanizmowi umieszczającemu w centrum wszechrzeczy człowieka, inny, chrześcijański humanizm teocentryczny. Poszczególne próby i wysiłki w tym kierunku nie znalazły dość zrozumienia w osłabionych duchowo społeczeństwach chrześcijańskich, by stawić skuteczny opór odradzającemu się, staremu jak świat, pogaństwu. Karty dziejów kultury nowoczesnej stały się więc niestety nieraz aż nazbyt jaskrawym przykładem rozwoju owej „civitas terrena", która według słów św. Augustyna, w przeciwieństwie do „civitas coelestis" i jej kosztem, buduje się na fundamencie „miłości samego siebie sięgającej aż do pogardy Boga" (Civ. Dei, XIV, 28).

Człowiek renesansu nie chciał zrazu niczego ponad swą autonomję i niezależność; nie chciał niweczyć ustroju i form średniowiecza, a w niechęci ku niemu nie wciągał w swój rydwan zewnętrznych pozorów rewolucji. W rzeczywistości dokonała się wówczas rewolucja najgłębsza i najistotniejsza, gdyż ster całej umysłowości skierowany dotychczas ku Bogu, nie zwraca się coprawda od tej chwili wyraźnie przeciw Bogu, ale Boga pomijając za biegun i miarę swych dążeń uznaje człowieka. To podstawowe przestawienie w psychice dokonane przez pogański humanizm przemienia też gruntownie pogląd na naturę człowieka i jego umysłu. Średniowiecze widziało w człowieku jednego z wielu aktorów tego wielkiego „theatrum mundi" przez Boga kierowanego i Bogu poddanego, w którym minerał, roślina, zwierzę, człowiek i anioł znajdowały swe miejsce właściwe i spełniały swą rolę przez Boga im wyznaczoną. Uznając samego siebie za absolut, nie mógł człowiek nowożytny spojrzeć już na siebie jakby „z lotu ptaka", jak zwykł to czynić człowiek średniowiecza, bo to wyższe, orle spojrzenie sam sobie uniemożliwił, nie uznając praktycznie nad sobą żadnego regulatora i miernika absolutnego. Ze stratą tej uniwersalistycznej perspektywy gubi się właściwa proporcja zachodząca pomiędzy człowiekiem a Bogiem i rzeczami, człowiek traci ten aspekt świata, jaki pozwala mu przyjąć najbardziej zgodny z rzeczywistością, metafizyczny pogląd na świat. Rozwielmożniający się coraz bardziej partykularyzm, będący przeciwieństwem

uniwersalizmu, wywołuje rosnący z biegiem czasu kryzys metafizyki, dochodzący do takiego stopnia zaognienia, iż wydaje się wreszcie wielu myślicielom ubiegłego i obecnego stulecia, że wszelkie dociekania nad rzeczywistym stanem rzeczy, nad światem substancyj, dusz, celów i przyczyn są zgóry skazane na niepowodzenie, są dla nas wprost niedostępne. Mniej skrajni myśliciele przesiąknięci jednak partykularyzmem uznają możliwość poznania rozumowego choć części tych tajemnic, jakie kryje przed nami otaczająca nas rzeczywistość, niezdolni jednak do uniwersalnego spojrzenia na wszystkie dziedziny tej rzeczywistości uwzględniają tylko jakąś jej cząstkę i opierając się na niej, pragną dać pogląd powszechny, obejmujący rzekomo całość spraw wszechświata. Ale wszystkie te zapatrywania, właśnie dlatego, że budują się na podstawie tylko partykularnej, niedość powszechnej, — grzeszą tem, że są błędne, bo dzięki swej wyłączności podawać muszą fałszywe poglądy na człowieka, na jego rolę w świecie i na naturę oraz na zadania jego umysłu.

Kierunkiem myślowym, który stał się z biegiem czasu niejako dominantą rozwoju umysłowego wieków nowożytnych, jest idealizm wraz z wszelkiemi swemi odcieniami, mniej lub bardziej skrajnemi. Jakkolwiekby interpretować stanowisko idealistyczne możliwie najłagodniej, najmniej drastycznie, to jednak zawsze pozostanie cechą charakterystyczną tego nastawienia: znak zapytania postawiony w sposób programowy i rzekomo poważny wobec istnienia otaczającej nas rzeczywistości. I chociaż w praktyce nikt nie liczy się z tego rodzaju zakwestjonowaniem realnego istnienia świata rzeczy i zjawisk, a podkreślaniem podmiotu poznającego jako jedynie pewnej i objektywnej rzeczywistości, to jednak sam fakt, że wielu niezmiernie poważnych myślicieli do tego rodzaju poglądów przyznawało się wprost lub pośrednio i milcząco w założeniach lub konsekwencjach swych systemów,—fakt, że skolei myśliciele ci wywierali duży wpływ na ekonomistów, polityków, artystów czy przyrodników,—fakty te musiały odbić się w sposób dotkliwy na całości życia umysłowego i praktycznego epoki.

Skutkiem najjaskrawszym tego stanu rzeczy była coraz ostrzej zarysowująca się pomiędzy poszczególnemi dziedzinami

bruzda i przepaść niemal nie do przebycia. Życie praktyczne jednostkowe i społeczne, prywatne i publiczne — nie znajdując ścisłej współpracy i kierownictwa w życiu myśli, emancypuje się coraz bardziej i bierze sobie za przewodnika zamiast metafizyki i zasady moralnej: praktyczną użyteczność, rację stanu, uczucie czy wprost zaspakajanie ślepych popędów. Życie zaś intelektualne ścieśnione kręgiem już nie tylko metodycznego ale realnego wątpienia i odcięte od kontaktu z rzeczywistością wysila się w tworzeniu coraz bardziej pomysłowych konstrukcyj, ale pozbawiona możliwości rozważania o rzeczach, zamknięta sama w sobie myśl pada coraz częściej ofiarą zagadnień zupełnie nieistotnych, zużywa się na rozwiązywaniu problemów anemicznych i pozornych, które już św. Tomasz odważnie nazywał „stultae quaestiones"!

I choć genjalni przedstawiciele filozofji zwanej idealistyczną głębiej i istotniej sięgali myślą, pragnąc jakoś pogodzić nasuwające się rozumowi trudności i sprzeczności, to jednak owa „drobna moneta" idealistyczna, cały ten konglomerat haseł, odczuć i nastawień przesiąkający w popularną sztukę, literaturę, w nauki humanistyczne i przyrodnicze oraz w mentalność „szarego człowieka" — pogłębiał jeszcze tę przepaść coraz wyraźniej zarysowującą się między myślą a rzeczywistością, nauką a życiem praktycznem, sztuką a konfliktami społeczno-ekonomicznemi. Na tem tle przygotowanem przez myśl nowożytną mogły znaleść posłuch takie hasła jak „nauka dla nauki", czy „sztuka dla sztuki", które miały stanowić jakby najszczytniejszy program dla ekspansji duchowej człowieka, jakby też i najwłaściwszą zasadę uprawy intelektu. W rzeczywistości myśl i artyzm kroczą własnym, zamkniętym i odosobnionym torem, — kroczą jak dwie udzielne królowe otoczone orszakiem wtajemniczonych i niewolniczych poddanych. Życie zaś społeczne i ekonomiczne, życie jednostek i grup społecznych rozdzierane trudnościami i kataklizmami rozwija się znów swoim odrębnym trybem pozbawione kontaktu z kierującą myślą, wydane na łup rozgrywki sił i ślepych okoliczności.

Ten stan rozdarcia i dysonansu wprowadzony w całość życia ludzkiego musiał wywołać głęboki oddźwięk, a w konsekwencji też skrajną reakcję ze strony tych, którym ów stan rzeczy naj-

bardziej dokuczył i odbił się dotkliwie na ich własnej skórze. W buncie przeciw rozdarciu życia na obce, nie mające ze sobą nic wspólnego części, — w buncie natury ludzkiej przeciw partykularyzmowi i skrajnemu indywidualizmowi czasów nowożytnych widzieć trzeba najgłębszy powód powstania tych potężnych antyliberalnych reakcyj, które przejawiają się w ruchach rewolucyjnych, wprowadzających współcześnie w życie t. zw. społeczne „ustroje związane". Faszyzm, hitleryzm, komunizm, — te trzy zaklęcia dzisiejszych form ustrojowych są w swej stronie kulturalnej, w tej surowości i bezwzględności w tępieniu i propagowaniu pewnych przejawów nauki i sztuki — skrajną manifestacją tego pragnienia nurtującego w każdym człowieku: aby wszystkie dziedziny życia powiązać nawzajem w jednym jakimś węźle, aby usunąć wszelkie przepaści, wszelką wyłączność i izolację. Nie może być sztuki dla sztuki, ani nauki dla nauki — i nie może być wysiłku, którego celem byłby „burżujski" spokój i beztroska starość. Wszystko, bezwzględnie wszystko, co się dzieje indywidualnie i zbiorowo, to wszystko w przeciwieństwie do indywidualizmu liberalnego zbiega się tu w jednym celu, który jedni chrzczą tak a inni inaczej, ale wszyscy zgadzają się na to, że właśnie ten cel jest jeden i wyłączny.

I jeżeli, odrzuciwszy uprzedzenia i niechęci, spojrzymy możliwie najobjektywniej na to, co się dzieje w dziedzinie kultury umysłowej w Rosji czy w Niemczech, to musimy stwierdzić, że dokonywa się tam (coprawda pod przeciwnemi hasłami) konsekwentne i świadome niszczenie wszelkich śladów nauki czy sztuki, któraby się wyłamywała z pod uznanej i przyjętej tam powszechnej, lecz swoistej celowości panującej niepodzielnie nad całem życiem. Ograniczenie roli intelektu i obniżenie jego godności w materjaliźmie komunizmu, a znów wyniesienie na najwyższy szczebel wartości instynktów i uczuć w podłożu ideowem dzisiejszych Niemiec — wpływa też potężnie na to, co się współcześnie wypracowuje w zakresie kulturalnym w t. zw. „ustrojach związanych". Upaństwowienie życia kulturalnego w najszerszem słowa tego rozumieniu, oto zjawisko, które dziś obserwujemy i które nieraz w tragicznej postaci, w towarzyszeniu skrajnego nawet

barbarzyństwa obejmuje swe panowanie w państwach, które szczycą się tem właśnie, że wprowadziły u siebie taki, totalnie związany i ujednostajniony ustrój.

Przeciwieństwa jednak i skrajności zawsze mają jakiś wspólny grunt, na którym godzą się i upodabniają do siebie. To samo odnosi się i do przeciwieństwa zachodzącego pomiędzy indywidualistyczną koncepcją życia umysłowego, panującą w wiekach nowożytnych, a poglądem na miejsce, należące się dziedzinie intelektualnej w t. zw. „ustroju związanym". Tak rozproszkowanie i skrajny indywidualizm, jak i bezwzględna koordynacja i socjalizacja grzeszą tem samem, a to partykularyzmem w rozumieniu natury ludzkiej i jej potrzeb, przy ubóstwianiu jednostki lub społeczeństwa, a równoczesnem zatracaniu prawdziwej osobowości. Ten właśnie partykularyzm będący wspólną cechą tak liberalistycznej koncepcji bezwzględnej suwerenności i niezależności myśli, jak i tych kierunków, które życie umysłowe poddać pragną tak czy inaczej pojętej wszechpotędze zbiorowości, ten partykularyzm upoważnia nas do odrzucenia, jako skrajnych i błędnych, obu wymienionych zapatrywań na zadania życia umysłowego. Odrzuciwszy jednak obie te spotykane dziś koncepcje życia intelektu, stajemy wobec trudnego zadania i nieraz wielki mamy kłopot, gdy sobie samym lub pytającym nas o radę odpowiedzieć mamy, jaki jest ten właściwy i objektywny pogląd na naturę i zadania naszego umysłu!

Nim jednak przejdziemy do tej pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie, zwróćmy jeszcze naszą uwagę na braki panujące w dziedzinie wychowania intelektualnego. Oczywiście spaczenia w poglądach na naturę i zadania intelektu wpływają potężnie na sposób i rodzaj wychowania umysłu. Przekonanie Descartes'a, że wystarczy dobrze myśleć, aby dobrze czynić — zastosowano w czasach nowożytnych także do uprawy umysłu, sądząc, że wystarczy dobrze myśleć o myśleniu, aby już rzeczywiście dobrze myśleć! Panuje jeszcze dość powszechne przekonanie, że wystarczy znać pewne zasady myślenia, że wystarczy uznawać za prawdziwe pewne twierdzenia, by wedle nich potem stale i systematycznie myśleniem swojem kierować. Pogląd ten eliminujący właściwie potrzebę wychowania rozumu, nie uwzględnia,

że na rozwój i działanie intelektu wywierają wielki wpływ inne dziedziny życia psychicznego i fizycznego, a też warunki wytwarzane przez życie społeczne, warunki, które należy w pewien sposób unormować i niemi kierować. Nie dbając o właściwy rozwój życia umysłowego i nie kultywując t. zw. cnót intelektualnych, zostawia się umysł niejako samemu sobie, separuje się go już nietylko od życia praktycznego, od faktów i rzeczy, ale i od kontaktu z resztą życia psychicznego, pozbawiając go przytem jakiejś jednolitej, powszechnej kierunkowości.

Koncepcja liberalna i indywidualistyczna przeznaczała właściwie wykorzystywanie i uprawianie życia intelektualnego drobnej tylko garstce genjalnych myślicieli. Ponieważ jednak genjusze (choć nieraz sądzi się — u nas zwłaszcza — inaczej!) nie rodzą się „na pniu", są zjawiskiem niezmiernie rzadkiem, — wobec tego cała ta wielka reszta, niedorastająca do poziomu genjalności, musiała zadowalać się tandetą taniej popularyzacji, względnie encyklopedycznego i monograficznego tylko typu wiedzy. Umysłowość ogółu — i to przejawia się niemal w całem szkolnictwie niższem, średniem i wyższem w krajach o kulturze europejskiej — ma się wedle tego poglądu zaprawiać w tym kierunku, by nazbierać i usystematyzować możliwie wiele wiadomości — i aby usprawnić rozum do żonglowania nabytemi zasobami umysłowemi łatwo i błyskotliwie. Głębię, gruntowność, szerokość poglądu pozostawia się już tylko wybranym wyjątkom.

Reakcja zbiorowości związanej i integralnej, reakcja, o której wspominaliśmy, skierowana też i w dziedzinie kultury umysłowej przeciw skrajnemu indywidualizmowi liberalizmu, postawiła sobie znów za zadanie, — tak tu, jak i gdzie indziej —, walkę z wszelką tandetą i wyłącznością. Ale chcąc rozpowszechnić kulturę dla szerokich mas, obrała sobie ta reakcja w dziedzinie wychowania intelektu i usprawnienia jego działania — znów cel partykularny i nieistotny, wynikający zresztą konsekwentnie z jej ogólnego programu. Podporządkowując bowiem wszelkie przejawy życia, a więc i działanie myśli ostatecznemu celowi: dobra państwa i społeczeństwa — i pojmując to dobro na sposób mniej lub bardziej szczerze materjalistyczny, ideałem sprawnego funkcjonowania

i wychowania intelektualnego staje się tu jaknajwiększa wydajność fachowa i to — przedewszystkiem, niemal wyłącznie w dziedzinie twórczości technicznej.

W ten sposób człowiek współczesny, o ile szuka ogólnej wytycznej — i dąży do urobienia sobie poglądu na świat, spojrzenia jednolitego na wszelkie przejawy życia, — znajduje się dziś w położeniu niemal, że tragicznem. Całe życie obecne jest terenem walki między indywidualizmem liberalnym i reakcją powszechnej socjalizacji. Oba te prądy ścierające się rozdzierają też myśl dzisiejszą i przygniatają jej swobodny rozwój, jej tęsknotę za prawdziwym, metafizycznym światopoglądem. Jak kiedyś zauważono: metafizyka będąca niegdyś, w wiekach średnich naprawdę ośrodkiem życia, została zastąpiona z jednej strony giełdą — a z drugiej komuną. Człowiek dzisiejszy, kiedy myśli i szczerze pragnie orjentacji i wychowania swego umysłu, otrzymuje dwie odpowiedzi; z jednej strony: jeśli szukasz poglądu na świat, to pytaj o to genjuszy i ucz się od nich, jeśli zdołasz ich zrozumieć, — albo z drugiej: odpędź precz dręczące cię myśli, zamknij oczy na cisnące się pytania — i oddaj się wąskiej dziedzinie fachowej, służąc ślepo nowemu bóstwu: państwu i społeczeństwu!

* * *

Takim właśnie pytającym i szukającym człowiekiem chwili obecnej, świadomie czy nieświadomie jesteśmy my wszyscy — i nieraz w życiu te pytania najważniejsze, pytania dotyczące poglądu na świat, zagadki bytu, celu, przyczyny stają przed nami żywo, z całym ich majestatem — i grozą. Wtedy to, wobec tych pytań zagadnienie uprawy intelektu przestaje być dla nas teorją i nabiera dopiero całej pełni znaczenia. Jeżeli obie odpowiedzi i orjentacje, które usłyszeliśmy nie odpowiadają nam, nie zaspakajają naszych najgłębszych pragnień, — jeżeli naturze ludzkiej nie odpowiada ani krańcowy indywidualizm, ani też skrajne uspołecznienie, — to zapytajmy teraz nauki katolickiej, zapytajmy chrześcijaństwa, jakie ono wyznacza miejsce i zadanie uprawie intelektu. W odpowiedzi na to pytanie niezmiernie trudno jest zdobyć się na wyczerpującą i zwięzłą zarazem receptę, którąby

mógł zastosować każdy, zawsze i w każdym wypadku. O podanie takiej recepty uniwersalnej nie chodzi nam zresztą. Zależy nam natomiast na tem, aby nabyć w kwestji pracy umysłowej i wychowania intelektualnego pewne wytyczne generalne, aby wiedzieć zasadniczo, czego się trzymać — i jak skierować swój duchowy „dyszel". Dlatego też, omówiwszy już tło aktualne dla naszego problemu, zastanówmy się teraz kolejno nad naturą umysłu ludzkiego i nad zasadami i celami jego uprawy według nauki katolickiej, — a dociekania nasze zakończymy spojrzeniem na aktualne obowiązki katolików w chwili obecnej w dziedzinie pracy umysłowej.

Należy przedewszystkiem przywrócić zachwianą i załamaną w czasach nowożytnych równowagę metafizyczną. Człowiek nie jest ani aniołem lub Bogiem, który poznaje byty przez swą własną istotę, ani też nie jest zwierzęciem niezdolnem do przekroczenia granic wyznaczonych przez czucie i pamięć zmysłową. Rola właściwa człowieka i miejsce wyznaczone mu przez Stwórcę jest tkwić niejako w zbiegu dwóch światów, być węzłem łączącym — jako mikrokosmos — dwa porządki: ducha i materji. Nie wolno zapominać, że człowiek jest najniższym z duchów (wiedział to dobrze i akcentował nie napróżno nazwany Doktorem Anielskim św. Tomasz z Akwinu), a równocześnie najwyższem ze stworzeń zmysłowych; jest szczytem świata materji związanym substancjalnie ze światem ducha. Stąd płynie swoistość poznania ludzkiego. Jak cechą wyróżniającą człowieka od duchów czystych (aniołów) jest związanie jego poznania umysłowego nierozłącznie z danemi zmysłowemi, — tak znów od zwierząt wyróżnia nas zdolność do tworzenia pojęć ogólnych, do abstrakcji i do rozumowania, oraz cała dziedzina wolności.

Zapomina się zbyt często o wielkiej godności umysłu — i o jego własnem życiu. Dzisiejszy człowiek, obracający się w zmechanizowanym i błahym świecie tandety i reprodukcji, zapomina, że wogóle można samodzielnie myśleć. Jakże wspaniałą i subtelną jest ta zdolność naszego intelektu, który ograniczony coprawda do materjałów danych zmysłowych, może jednak przez swoistą swą działalność dotrzeć do istoty bytów zmysłowych, a wznosząc się od nich drogą abstrakcji i t. zw. analogji wnikać w istotną

rzeczywistość świata — i dotrzeć nawet do stwierdzenia rozumowego istnienia Najwyższej Istoty, do afirmacji Boga! Św. Paweł tak usilnie i gorąco przynagla w swym liście Tymoteusza, kiedy pisze: „Albowiem będzie czas, gdy zdrowej nauki nie ścierpią, ale według swoich pożądliwości nagromadzą sobie nauczycieli" (Tim. 2, 4, 18). Ta, pożądliwościami ludzkiemi tak dziś sponiewierana, zdrowa nauka, „sana doctrina" zupełnie jest zgodna z wrodzonym człowiekowi rozsądkiem, kiedy wbrew idealizmowi i materjalizmowi twierdzi, że człowiek może poznać coś więcej aniżeli tylko zakamarki swej własnej jaźni — i że zdolny jest stwierdzić w naturalny sposób istnienie porządku duchowego, — ba nadprzyrodzonego. Zdrowe, naturalne podstawy ratują życie myśli przed dwiema skrajnościami: przed agnostycyzmem odmawiającym naszemu rozumowi wszelkich realnych walorów poznawczych — i przed zbytniem zaufaniem do rozumu, który, krocząc po drogach tak genjalnie odtworzonych w faustowskiej tragedji, chciałby o własnych tylko siłach rozwiązać bez reszty największą tajemnicę istoty życia, Stwórcy i stworzenia.

W rzeczywistości, jak na człowieka składa się przedziwnie spojony duch z materją, pierwiastek niezłożoności i trwałości z pierwiastkiem zmiennego i przemijającego, — tak i intelekt nasz, choć ograniczony materjałem dostarczonym nam przez zmysły, może jednak dosięgnąć swym naturalnym lotem istnienia Boga, ale cofnąć się już musi przed krokiem dalszym, niema sam dosyć siły, by zbadać tajnie Bóstwa i losy świata. I jak, wedle myśli Goethego („Die Wahlverwandtschaften") natura człowieka wtedy dochodzi do pełni swego rozwoju, gdy człowiek zdolny jest sam siebie przełamać i przekroczyć niejako granice swych normalnych możliwości, tak i w dziedzinie poznania, intelekt, nie mogąc sam zaspokoić najgłębiej dotyczących człowieka zagadek bytu, celu i przyczyn, domaga się światła skąd inąd, światła któreby rozjaśniło ciemnotę naturalną naszego rozumu. Tu dochodzimy do najgłębszej tajemnicy stanowiącej może najistotniejszą wielkość naszego intelektu. Rozum nasz, na to, aby poznać pełniej i doskonalej, musi się upokorzyć i przyjąć objawienie tego autorytetu, który uzna za Autorytet najwyższy. Jeden z najwięk-

szych myślicieli świata i najgłębszych umysłów chrześcijaństwa św. Augustyn wołał: „Intellige ut credas, crede ut intelligas!" (Sermo, XLIII, 7, 9), „Zrozum, byś wierzył, wierz abyś zrozumiał!" Na to, abym zrozumiał więcej i lepiej, abym poznał nie cząstkę ale całą Prawdę, — na to muszę wierzyć. Nie uznał tego stanowiska zbuntowany przeciw autorytetowi humanizm — i stąd rozpanoszyła się niewiedza i zarozumiałość, które we wierze nie widziały wyższego stopnia poznania, ale znamię małości i ograniczoności człowieka, których nie chciały aprobować, bo raziło to pychą przesiąkniętą miłość samego siebie.

Tak więc jak rybie wody, a ptakowi powietrza tak rozumowi naszemu potrzeba pełni prawdy. W Prawdzie jedynej, osobowej i żyjącej znaleźć może dopiero odpoczynek — i ona jest jego powołaniem. Tej potrzeby naszego intelektu nigdy nie zaspokoi choćby najgenjalniejsza i najoryginalniejsza koncepcja myślowa lub najzawrotniejszy wynalazek postępu technicznego, o ile niema w nim prawdy. Pokarmem rozumu nie jest oryginalność i nowość ale prawdziwość; ideałem jego nie jest służyć genjalności, czy postępowi społecznemu — lecz świętości. To są nieubłagane prawa, których przekroczenie mści się zawsze w swoisty, tragiczny nieraz sposób! Nie mogę robić tutaj wyczerpującego wykładu o stopniach dostępnych poznaniu ludzkiemu; chodzi mi tylko o to, abyśmy sobie uświadomili, że czysto naturalne poznanie to tylko pierwszy krok w życiu naszego intelektu, krok niezmiernie ważny ale nie wyczerpujący — i że to naturalne poznanie (filozoficzne czy przed-naukowe) ma oczyszczać i przygotowywać drogę do poznania innego, które, opierając się na wierze, poprzez mądrość i inne dary Ducha św. już tu na ziemi prowadzi umysł nasz do szczytów dostępnych człowiekowi: do kontemplacji mistycznej, będącej zadatkiem widzenia Boga „twarzą w twarz", co, nierozerwalnie spojone z najwyższą miłością, będzie stanowić istotę naszej wiecznej szczęśliwości. Oto prawdziwie królewskie powołanie naszego intelektu, wobec którego typ ateuszowskiego i mędrkowatego „genjusza" tak popularny w wiekach nowożytnych, czy też brutalny i skrajny program materjalistycznej fachowości naprawdę odrażają swą miernotą i małostkowością.

Intelekt stanowi więc tę część naszej natury, przez którą wyraża się istotna godność człowieka — i w której najwyraźniej przejawia się właściwa treść naszego powołania. Umysł nie jest dany człowiekowi tylko jako cenna nadbudowa jego praktycznego i aktywnego życia (jak to się przeważnie dziś pojmuje), jako skarb muzealny i luksusowy; nie — i stokroć nie! Rozumem swoim naturalnym i rozumem poddanym działaniu łaski ma człowiek poznawać Prawdę. To jest pierwsze i najważniejsze nasze zadanie. Kiedyś, w krystalicznych głębiach wieczności, będzie to stanowiło naszą niewypowiedzianą szczęśliwość; — dziś, w życiu naszem indywidualnem i zbiorowem, które jest walką i podróżą o tylu trudnościach i możliwościach katastrofy, intelekt człowieka nie może być wyprowadzony poza nawias konfliktów życiowych, ale przeciwnie: ma mieć możność najsprawniejszego działania, aby wpośród wszystkich burz i rosterek, budować taki pogląd na świat, którby był odpowiednikiem Prawdy objektywnej i którby miał rzeczywiście wpływ na bieg całego życia. Rozum nasz poznaje otaczającą nas rzeczywistość i poznać może znacznie więcej aniżeli materjalną tylko cząstkę tej rzeczywistości; a stąd możliwość zdobycia przez nasz intelekt takiego objektywnego, żywego i powszechnego światopoglądu nie jest tylko „pium desiderium", ale zadaniem zupełnie realnem i naprawdę najważniejszem.

Nie wystarczy jednak, jakeśmy już wspominali, dobrze myśleć, aby dobrze czynić; nie wystarczy zdawać sobie sprawę z tych potężnych, porywających zadań, które czekają rozum ludzki,—bo muszą te zadania zostać niestety czczą teorją i „pięknoduchostwem", jeżeli umysł nie będzie dostatecznie usprawniony do ich wykonywania, jeżeli nie będzie posiadał szeregu cnót intelektualnych, których nabywanie stanowi właśnie między innemi zasadniczy program uprawy intelektu. Zastanówmy się nad niemi pokrótce. Pierwszą z tych zasad życia umysłu jest głębokie poczucie odpowiedzialności. Nie warto zastanawiać się szczegółowo nad tem, jak straszliwe spustoszenie pod tym względem wprowadził czy to prąd czystej naukowości, nie uznający poza samą nauką żadnego autorytetu,—czy też utylitarno-społeczne kierunki w życiu umysłowem, które do różnych korzyści i potrzeb nagiąć

pragną wysiłki myślowe. Wystarczy uprzytomnić sobie, że świadomość odpowiedzialności łączyć się musi jaknajściślej z uznaniem autorytetu. Mieliśmy już sposobność zorjentować się w toku dotychczasowych rozważań, że właśnie od humanizmu wywodząca się umysłowość rozpoczęła swój pochód od walki z prawdziwym autorytetem, bo rzekomy autorytet człowieka był tylko parodją i nieudałem mydleniem oczu, gdyż autorytet każdy „ex definitione" musi być, że się tak wyrażę, wyższego rzędu od tego, dla kogo ma być autorytetem. Człowiek więc nie może być autorytetem sam dla siebie, a tem bardziej generalnym autorytetem nie mogą być takie „abstracta" jak pojęcie nauki, sztuki, postępu i t. p. Podobnie i naród, państwo czy społeczeństwo nie mogą być taką naczelną powagą dla ducha ludzkiego, bo są one tylko zastąpieniem natury ludzkiej wogóle, są autorytetem człowieka pojętego społecznie. Zwłaszcza więc, jeśli chodzi o powagę powszechną, uniwersalną, niewolącą każdy intelekt ludzki, to wszystkie autorytety dotychczas wyliczone muszą odpaść. Jedyną powagą, przed którą myśl ludzka z natury swej ugiąć się musi, jest powaga właściwego jej żywiołu: Prawdy. Ale prawda nie jest płynna i bezkształtna; niema tylu prawd ile umysłów. Oczywiście, objawia się nam jej majestat tu i tam, w cząstkowych i drobnych nawet śladach, — ale w rzeczywistości Prawda jest jedna, a tylko dróg do niej prowadzących tyle, ile jest ludzi we wszechświecie. Ta zaś prawda jest też Prawdą osobową i najwyższą: jest Bogiem! Stąd więc stwierdzić musimy, że niema dla intelektu innego autorytetu, niema innej, wyższej, obowiązującej go celowości jak powaga Boga — i że tylko z uznania tej powagi płynąć może rzeczywista i rzetelna świadomość odpowiedzialności w pracy umysłowej.

Obserwujemy jednak niestety w praktyce, że wiele osób posiadających w dziedzinie myśli duże poczucie odpowiedzialności, uznających nawet najwyższy tam autorytet boży, nie dochodzi jednak do zgodnych rezultatów i szamoce się, gdy chodzi o uznanie jednolitego, powszechnego poglądu na świat. Ten stan rzeczy ma swe źródło w tem, że rozum pozostawiony w stanie „dzikim", teoretyzujący lecz nie wychowywany odpowiednio, nie może nie-

raz wyjść poza zasięg pierwszych, podstawowych tylko prawd i zasad rozumowych. Trzeba mu wytworzyć przez wychowanie takie warunki, taki „klimat” dla życia umysłu, by umysł ten nie błąkał się po labirantach bez wyjścia i po ścieżkach niepotrzebnych, ale, by cały swój wysiłek kierował planowo i wytrwale ku budowie poglądu na świat nie jakiegokolwiek ale autentycznego i prawdziwego. Stworzenie i utrzymywanie w życiu indywidualnem i zbiorowem tego odpowiedniego „klimatu” w dziedzinie umysłowej to więc pierwszy i zasadniczy obowiązek uprawy intelektu. Zastanówmy się teraz, jakie zasadnicze czynniki składają się na wytworzenie takich właśnie warunków dla życia umysłowego.

Parę lat temu, kiedy danem mi było mówić na Tygodniu Społecznym w Lublinie o „Sensus catholicus w chaosie myśli współczesnej”, opierając się na znakomitych artykułach o. Jacka Woronieckiego w „Prądzie” p. t. „Sensus catholicus”, starałem się wykazać, że umysł ludzki tylko wtedy dojść może do właściwej i prawdziwej konstrukcji poglądu na świat, jeżeli cechować go będą w jego pracy znamiona: realizmu, objektywizmu i uniwersalizmu. Nie chodzi mi tu o znamiona tez składających się na filozoficzny system, czy rozprawę naukową,—ale o cechy umysłu, który dojść pragnie do prawdy, niezależnie od tego, czy jest to umysł filozofa, przyrodnika, czy też t. zw. człowieka akcji praktycznej. Realizm, objektywizm i uniwersalizm winny się stać znamionami naszego intelektu; wpojenie ich w nasz umysł to najwłaściwszy sposób jego uprawy. Nastawienie realistyczne możnaby scharakteryzować jako: uznanie poza swojem „Ja” otaczającej mnie rzeczywistości. Objektywizm, łączący się ściśle z realizmem, to ta głęboko wryta zasada i przeświadczenie, że w zdobywaniu poznawczem rzeczywistości, ja jestem od niej zależny i muszę ją z trudem zdobywać, że nie jestem miarą i ośrodkiem świata. Uniwersalizm wreszcie intelektu objawia się w tem, że umysł celowo nie eliminuje ze swej świadomości, ze swego pola obserwacji i badań żadnego odłamu tej rzeczywistości, — stara się jednem słowem uwzględnić wszystkie dane, nie przymykać oczu na żadne dziedziny. Jeżeli te trzy cechy uzupełniają głębokie poczucie odpowiedzialności intelektu, możemy być pewni, że

intelekt ten do Prawdy dojdzie—i właściwy pogląd na świat zdobędzie. I w uprawie intelektu bynajmniej nie chodzi, jakeśmy to już zauważyli, o bezplanowe ładowanie w umysł zasobów wszelakiej wiedzy, ale właśnie o kształcenie tego nastawienia, o jakiem teraz mówimy.

Te zaś cechy realizmu, objektywizmu i uniwersalizmu, stanowiące razem „sensus catholicus" nie są jakiemiś oderwanemi abstraktami, — ale mają być cnotami, sprawnościami, które winne, wraz z głęboką świadomością odpowiedzialności, znamionować intelekt każdego człowieka. Nabycie ich nie jest sprawą czystego tylko poznania teoretycznego. Człowiek jest — mimo swych rozliczonych zróżnicowań — pewnego rodzaju monolitem psychofizycznym i wszelki jego czyn wprowadza niejako w ruch wszystkie jego władze i organy. Nabycie pewnej sprawności czyli cnoty zależne jest od całego szeregu zachowań się człowieka w najrozmaitszych okolicznościach teoretycznych, praktycznych, indywidualnych i społecznych, od zachowań się, które powoli wytwarzają pewnego rodzaju nawyk. Właśnie tu, w dziedzinie owego „sensus catholicus" widzimy wyraźnie, jak katolicyzm burzy wszelkie zapory stawiane między intelektem a resztą życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego,—zapory tak groźne dla współczesnego życia umysłowego widzimy, jak katolicyzm, wysoko ceniąc intelekt, broni nas jednak całą siłą przed czczym intelektualizmem i teoretyzowaniem. Ze stanowiska katolickiego umysł jedynie zyskiwać może ogromne korzyści, jeżeli będzie pozostawał w kierowanym roztropnością kontakcie z innemi dziedzinami życia.

W tem miejscu zwrócić pragnę tylko uwagę na to, jak wielce zaostrza się, zwłaszcza u osób pracujących naukowo, to nastawienie realistyczne, objektywne i uniwersalne, jeżeli osoby te mają ciągły i osobisty kontakt z nędzą materjalną i moralną (n. p. praca w konferencjach Tow. św. Wincentego a Paulo), jeżeli pracują w jakiejś organizacji, jeżeli stykają się z rozmaitymi ludźmi — i przedewszystkiem, jeżeli żyją coraz pełniejszem życiem religijnem, zwłasza eucharytycznem. Św. Jan Kanty, profesor Almae Matris Cracoviensis, może nam być wzorem tego typu uczonego, dla którego konkretna nędza fizyczna bliźniego jest

w danej chwili sprawą stokroć ważniejszą od najwznioślejszych choćby rozważań teoretycznych, a św. Tomasz z Akwinu śpiewający swe hymny eucharystyczne i nazywający „słomą" potężną kreację filozoficzno-teologiczną całego swego życia, czyż to nie wskazówka na to, jak niebywałe siły płyną dla rozumu z prawdziwie pełnego życia ofiary i modlitwy? Dobrze by też było gdybyśmy się zapoznali z życiem takich uczonych katolickich bliższych nam w czasie, jak Fryderyk Ozanam, Contardo Ferrini i wielu innych. W tem zresztą, co mówimy o „sensus catholicus" nie chodzi o uczonych tylko, ale o każdego człowieka, który ma rozum zdrowo i normalnie funkcjonujący — i dla każdego nabywanie tego nastawienia prawdziwie katolickiego, nawyków realizmu, objektywizmu i uniwersalizmu w żywem poczuciu autorytetu bożego jest jedyną gwarancją i jedyną możliwością uprawy intelektu na to, by zdobyć pogląd na świat naprawdę najwłaściwszy—i na nim się oparłwszy, wywierać dopiero zbawienny wpływ na resztę życia ludzkiego.

W ten sposób stanowisko katolickie w dziedzinie uprawy intelektu sprzeciwia się zasadniczo tak koncepcji indywidualistycznej jak i stanowisku zmierzającemu do skrajnej socjalizacji w tej dziedzinie. Nadmiernemu wyniesieniu jednostki z jednej a zbiorowości z drugiej strony przeciwstawia chrześcijaństwo godność osobowości i świętość królestwa bożego. Na ideał genjusza intelektualnego czy „speca" technicznego odpowiada ideałem świętego. Wobec filozofji idealistycznej czy materjalistycznej zajmuje katolicyzm swe stanowisko, opierając się na realistycznej metafizyce „philosophiae perennis". Subjektywizmowi czy popędom społecznym przeciwstawia powagę objektywnego rozumu. Jednem słowem, wypełniając wszelki partykularyzm czyli wyłączność w pojmowaniu natury, zadań i uprawy umysłu buduje chrześcijaństwo swój pogląd i swój program pracy intelektualnej na podłożu uniwersalizmu.

Tu jednak dochodzimy do tego „kamienia obrazy", który jednoczy indywidualizm idealistyczny z materjalizmem skrajnej socjalizacji w jeden front przeciw chrześcijaństwu, — do afirmacji porządku nadprzyrodzonego. Dopóki nie zdobędziemy się na to

nastawienie, w którym porządek nadprzyrodzony jest dla nas rzeczywistością najrealniejszą i najpewniejszą do tego czasu będziemy szli po linji partykularyzmu i nie będziemy nigdy prawdziwie uniwersalnego nastawienia intelektu. Dla katolicyzmu bowiem (od „katholikos" — powszechny) uniwersalizm nie wyczerpuje się w uznaniu społecznej czy duchowej strony natury i naszego intelektu; niezbędnym i podstawowym warunkiem jest tu ponadto uznanie porządku bożego, uznanie Boga jako maximum realności i jako centrum wszelkich spraw i wysiłków. Katolik współczesny do tej pory nie spełni swego zadania w dziedzinie uprawy intelektu, dopóki nie stanie się dla umysłowości współczesnej pod pewnym względem „głupstwem i zgorszeniem", — dopóki, naśmiewając się zeń, nie powiedzą mu współcześni poganie, jak św. Pawłowi w Areopagu ateńskim: „Będziem cię drugi raz o tem słuchać" (Dz. Apost., XVII, 32), dlatego tylko, że odważnie i bez obsłonek dawał świadectwo prawdziwemu uniwersalizmowi, głosząc uczonym rzeczywistość nadprzyrodzonego.

Poznaliśmy w ten sposób, w granicach, na jakie ramy referatu pozwalają najogólniejszy zarys spotykanych dziś zapatrywań dotyczących uprawy intelektu, a zarazem zaznajomiliśmy się z naturą naszego umysłu i z wymogami, które ten umysł, wbrew rozpowszechnionym zapatrywaniom, stawia. Jakże więc, w rezultacie tych dociekań, wyglądać ma praktycznie wysiłek nasz w pracy intelektualnej? Odpowiedź zasadniczą już eśmy poznali. Wiemy, że nie chodzi o tłoczenie w nasz umysł wielkiej ilości takich czy innych wiadomości, — ale o nabycie pewnych zwyczajów, nawyków intelektualnych, o zdobycie pewnych cnót tworzących to właściwe nastawienie umysłu, dojrzewające tylko w odpowiednim klimacie duchowym, promieniejącym z życia prawdziwie chrześcijańskiego. Czy z tego ma jednak wynikać, że chcąc iść za wymogami Prawdy, powinniśmy się przeciwstawiać rozwojowi czystej nauki i fachowości? Bynajmniej nie! Obowiązkiem naszym winny być tylko w naszem osobistem życiu i w opinji powszechnej walczyć z omnipotencją skrajnej naukowości i ślepej fachowości — i wykazywać przykładem i słowem, że tak nauka jak i praca za-

wodowa wtedy tylko dojdą do pełnej wydajności, gdy zostaną poddane bezwzględnej władzy najwyższej i jednej Prawdy.

Mogłoby się może też wydawać, że wnioskiem praktycznym mojego referatu będzie zachęta do tego, by w tej pracy nad przestawianiem zasadniczej zwrotnicy umysłowej każdy stał się filozofem, czy też każdy zaczął filozofować. Do tego też bynajmniej nie chcę nawoływać. Aby pracować wydajnie na polu filozofji, trzeba temu cały niemal swój wysiłek poświęcić — i zdajemy sobie chyba świetnie sprawę z tego, że jest to możliwe tylko dla nielicznych jednostek. Zresztą praca nad zdobywaniem poglądu na świat, o którą przedewszystkiem chodzi, to nietylko praca filozofa; jest to praca, którą podjąć winien każdy, kto zdrową ma myśl, niezależnie od tego, czy jest mniej lub bardziej, tak czy inaczej wykształcony. Stopień i jakość wykształcenia stwarza jednak duże obowiązki, o których zbyt często zapominamy. Do tego stopnia wykształcenia musi być przedewszystkiem dostosowana nasza znajomość religji i wiary, — a w rzeczywistości stan ten, jak słusznie ktoś powiedział, jest taki, że znajomość wiary, względnie wykształcenie teologiczne dorosłego człowieka jest najczęściej podobne do sukienki pięcioletniego dziecka, którąby musiał włożyć na siebie człowiek dojrzały. Tego pogłębiania i rozszerzania własnej znajomości wiary podjąć się musi każdy a praca w tym kierunku nie może być tylko wysiłkiem od wypadku do wypadku wysłuchanego referatu czy odbytego zebrania w organizacji, lecz musi wypływać z najbardziej osobistego przeżycia, musi być przetrawiona i skonsumowana. Jak więc — praktycznie — dla uprawy naszego intelektu uważałbym za bezcelowe i błędne wezwanie wszystkich wykształconych katolików do tego, by stawali się filozofami, — tak równocześnie wydaje mi się nietylko uprawnionem ale i koniecznem, abyśmy byli wszyscy, we właściwym dla każdego z nas stopniu, teologami — i — co jeszcze ważniejsze — abyśmi nigdy w napięciu naszego życia duchowego nie zadowalali się miernotą, tylko gotowi byli zawsze do wyciągnięcia ostatecznych nawet konsekwencyj z naszego chrystjanizmu. Żyjąc bowiem pełnią życia chrześcijańskiego, żyjąc życiem kościoła znajdujemy najlepsze podłoże do pogłębiania w sobie owego „sensus catholicus", dla

gruntowania realizmu, objektywizmu i uniwersalizmu jako sprawności naszego umysłu. Im głębiej zaś zalety te wryją się w nasz intelekt, tem potężniej całkowity zdobędziemy pogląd na świat — i tem wydajniejszą będzie nasza praca umysłowa, — wiążąca się wówczas jak żywa cząstka z resztą wysiłków własnych i innych ludzi, z całym tym wielkim warsztatem, jakim jest świat zmierzający nieustannie do celu wszelkiej Pracy, — do Boga.

PRZEGLĄD FILOZOFICZNY.

O. M. de Munnynck, — filozof scholastyki odrodzonej.

W sierpniu 1879 roku ukazuje się nieśmiertelna encyklika „Aeterni Patris", która, jako echo soboru Watykańskiego, zwraca uwagę ludzkości na prawdziwą istotę ideału filozofji chrześcijańskiej.

Kościół wskazując na wartość filozofji tradycyjnej nie chciał jedynie powrócić do dawnych form, lecz pragnie raczej dać silną podstawę wiedzy i całemu postępowi nowoczesnemu. Cel ten znalazł swe najlepsze może ujęcie w stworzeniu uniwersytetów katolickich.

Jedną z pierwszych wszechnic katolickich urzeczywistnionych w tym czasie jest uniwersytet w Fryburgu szwajcarskim. Pierwsze ślady dążeń w tym celu znajdujemy już w pierwszej połowie XVIII wieku; idea ta była bardzo żywo popierana w tym czasie przez Anvoyer d'Alt († 1770), jednego z patrycjuszy fryburskich. Pełne jednak zrealizowanie tego dzieła nastąpiło dopiero w roku 1889. Uniwersytet fryburski w porównaniu z innemi uniwersytetami katolickiemi posiada swoje odrębne cechy, które zeń czynią nader ważną placówką wiedzy chrześcijańskiej w Europie środkowej. Jedną może z najważniejszych jego cech to wyraźne znamię uniwersytetu katolickiego międzynarodowego. Założony w państwie o charakterze geograficznie i narodowościowo wybit-

nie międzynarodowem, położony w kantonie nieprzerwanie katolickim, oparty finansowo o państwo, uniwersytet Fryburski stał się pierwszorzędnym ośrodkiem umysłowości współczesnej katolickiej. Skupia on w sobie wybitne siły naukowe oddane całkowicie jednej wielkiej idei służenia prawdzie i obronie dobrze zrozumianej wolności uczonego katolickiego.

Wśród profesorów uniwersytetu Fryburskiego, wśród tych, których działalność sięga poza mury sali wykładowej i ogarnia nawet daleko stojące społeczeństwo, wybijał się, zarówno wiedzą jak również powagą, niedawno zmarły dominikanin, o. Marek de Munnynck. Znany szeroko kulturalnemu światu z swych kazań o powszechnej pacyfikacji przed Ligą Narodów, ze swych konferencyj i całego mnóstwa artykułów rozsianych po różnych czasopismach naukowych, o. de Munnynck jest jednym z najznakomitszych uczonych, filozofów i socjologów katolickich odrodzonej nauki tradycyjnej. Można go, zdaniem naszem, postawić za typ uczonego katolickiego, oddanego zupełnie od przeszło 40 lat szerzeniu znajomości myśli filozoficznej chrześcijańskiej i pracującego nad odrodzeniem ducha Chrystusowego.

Osobowość naukowa o. de Munnynck'a rozwinęła się na gruncie ożywianym przez dwa wielkie prądy duchowe. Działały nań w pierwszym rzędzie różne kierunki umysłowości greckiej, połączone w harmonijną syntezę tomistyczną, która, że tak powiem, stała się punktem wyjścia i źródłem jego pierwszych zasad filozoficznych. Z drugiej znowu strony, o. de Munnynck wrósł całą swą duszą w epokę odrodzenia myśli filozoficznej chrześcijańskiej z końcem XIX i z początkiem XX wieku. Bliższe zastanowienie się nad temi dwoma kierunkami pozwoli nam uchwycić dwie cechy najbardziej charakterystyczne dla osobowości o. de Munnynck'a, siłę syntetyczną całej jego pracy umysłowej oraz jego rolą wychowawczą i naukową na wszechnicy Fryburskiej.

Tomizm, jak każdy inny system naukowy, zbyt wiele przeszedł walk umysłowych i zbyt wiele głów różnych przyjął pod swe sztandary, by można o nim dziś mówić jako o czemś niezmiernie jednolitem. O. prof. Mauser określa tomizm (Das Wesen des Thomismus), jako logicznie i konsekwentnie przeprowadzenie lub

opracowanie nauki arystotelesowskiej o rzeczywistości i możności bytowej.

Środowiskiem, które wywarło niezatarty wpływ na profesora z Fryburga, jest ruch neoscholastyczny w Lowanjum. Lowanjum, do roku 1881 siedziba ontologistów i tradycjonalistów, zostało przemienione za wolą Leona XIII i pod okiem młodego profesora z Malines a późniejszego kardynała i prymasa Belgji, Mercier, na ognisko środowisk odrodzenia myśli katolickiej w Europie. Odnowienie nauki tradycyjnej i poddanie jej kontroli nowej wiedzy przy równoczesnem zachowaniu wierności ducha arystotelesowskiego, oto dwa wielkie zadania programu szkoły lowańskiej. Pierwszą cechą, jaką wyniósł o. de Munnynck z tego środowiska, to jasna świadomość wagi życia jednostki dla swej epoki. Ci, którzy zetknęli się choćby raz na poufnej rozmowie z o. de Munnynck'iem, musieli wyczuć u tego nieprzeciętnego człowieka dziwną troskę o uczynienie swego życia płodnem i użytecznem „dla epoki i dla ludzi, wśród których się żyje". Z tej głębokiej i ustawicznej troski o postęp życia zrodziło się w jego duszy pojęcie potrzeby nowej metody, którąby, usuwając możliwie najlepiej przeszkody zwłaszcza natury podmiotowej i opierając się tylko na istocie rzeczywistości przedmiotowej, dawała umysłowi ludzkiemu jak najtrwalsze wyniki prawdy. Dlatego, stojąc na gruncie tomizmu odrodzeniowego (La promotion physique et l'ancienne école dominicaine), stara się on, idąc za duchem neoscholastyki, osiągnąć prawdę nie drogą krytyki — ad hominem — lecz drogą drobiazgowego i metodycznie przeprowadzonego badania pracy pozytywnej. Zdaniem jego bowiem jest o wiele ważniejszą rzeczą wiedzieć, co należy myśleć o różnych zagadnieniach niż tylko stwierdzać to, co inni o nich myśleli (La démonstration métaphysique du libre arbitre). Wychodząc w swych poszukiwaniach ze zdarzeń doświadczalnych, o. de Munnynck stara się u wstępu każdego problemu wniknąć w znaczenie nadane rzeczy przez zdrowy rozsądek człowieka rozumnego, lecz niewykształconego. W ten sposób, przez ścisłe badanie zdarzeń życia codziennego wyrobił on w sobie zarówno zmysł niesłychanie subtelnego analityka i psychologa-teoretyka, jak niemniej człowieka zdol-

nego wniknąć głęboko w poszczególne dusze ludzkie i niemi pokierować w potrzebie. Własność tę zawdzięcza on znowu szkole Merciera. O. de Munnynck oddawał się kolejno studjum filozofji, matematyki, fizyki, fizjologji i psychologji doświadczalnej, pracował w laboratorjach instytutu Lowańskiego i zgłębił teologję zwłaszcza dogmatyczną, przygotowując się w ten sposób do swej przyszłej pracy naukowej. Wszystko to nadało jego umysłowości znamię człowieka indywidualnie i osobowo bardzo silnego. Przyjmując zasady scholastyczne, o. de Munnynck zerwał z ich pewnym formalizmem i, przyswajając sobie ścisłość logiki arystotelesowskiej, porzucił metodę szkolną średniowiecza. Przejawia się to w jego pismach pełnych jakiejś nieubłaganej mocy myśli wyższej od zwykłej formy słów, które zdają się być zrozumiałemi tylko dla garstki „wtajemniczonych", gotowych znowu powrócić, znowu czytać, myśleć i czerpać nowe światło.

Cała siła i powaga duchowa o. de Munnynck'a mieści się jednak w jego niesłychanie wielkiej sile syntetycznej umysłu. Tu objawia się cała wartość i cała istota jego niezwykle bogatej osobowości. Filozofja Arystotelesa i św. Tomasza stała się jego filozofją i jego poglądem życiowym; przekonawszy się jednak z drugiej strony, że jakieś zagadnienie niedostępne ani dla Arystotelesa ani dla św. Tomasza, stwierdzane jednak przez filozofa innej może szkoły i odmiennych od jego przekonań, ma swą wartość i znaczenie dla całości myśli człowieka, nie waha się go przyjąć.

Całe życie naukowe o. de Munnynck'a zostało poświęcone dla dobra uniwersytetu katolickiego w Fryburgu i dla jego słuchaczy. Uniwersytet może się uważać, jego zdaniem, za katolicki, jeśli nietylko nie sprzeciwia się w swem nauczaniu nauce Kościoła katolickiego, lecz przeciwnie, jeśli się pozwala również kierować — i niekiedy, zależnie od rodzaju wiedzy, budować — duchem wiary katolickiej. Broniąc swych przekonań filozoficznych, znajdzie on zawsze sposobność dla oddania czci najwyższej zasadzie życiowej jaką jest wiara katolicka. Ofiarując swym słuchaczom wspaniałą filozofję świata i życia nauki chrześcijańskiej, ukazuje im równocześnie całą wartość teraźniejszości dla życia,

które ich czeka w niekończącej się chwili wieczności. Pragnie on, aby podobny duch owiewał każdy uniwersytet katolicki, który, przez nauczanie wiedzy ludzkiej, ma spełniać świadomie akt religijny pracując na chwałę Bożą (L'Université catholique). W ten tylko sposób wszechnice katolickie mogą odpowiedzieć pragnieniu duszy ludzkiej szukającej ustawicznie odpowiedzi na dręczące ją zagadnienie bytu.

Zdając sobie sprawę z wartości osobowych człowieka o. de M. nie chce widzieć w swych słuchaczach tylko jakieś ślepe narzędzia przyszłej pracy społecznej, lecz pragnie w nich urzeczywistnić pełnię osobowości ludzkiej żyjącej życiem miłości Bożej. Cała praca uniwersytecka staje się w oczach o. de Munnynck'a jedną wielką nauką zasad życia.

Takie pojmowanie pracy naukowej może uzasadnić i nałożyć tylko chrześcijaństwo. Kościół katolicki jest zdolny przyjąć pełnię odpowiedzialności za dusze słuchaczy uniwersytetów katolickich, jako ten który zapewnia młodemu umysłowi pełnię rozwoju wartości duchowych, daje syntezę filozoficzną życia i chroni go od niepokoju, od zwątpienia umysłowego i od wszelklego rodzaju zboczeń wyobraźni.

Będąc profesorem, filozofem i uczonym katolickim o. de Munnynck uważa się niejako za posłańca Bożego; działając na powierzone mu pokolenie, nie odwołuje się on do własnej powagi ani do osobistych wartości umysłowych, lecz całą swą naukę uduchawia ideą Królestwa Bożego na ziemi. Nie żałując ani ofiar, ani pracy z pełną ufnością poświęca czas na poszukiwanie prawdy, będąc przekonany, że umysł ludzki, stworzony na podobieństwo Boże, działając według swych praw musi wkońcu dojść do pokoju w prawdzie.

Omówiwszy pokrótce istotę osobowości o. de Munnynck'a, pozostaje nam wyjaśnić w kilku rzutach zasadnicze punkty jego nauki. Stwierdźmy raz jeszcze, że nauka jego to ani suche powtórzenie teoryj scholastycznych, ani też szukanie jakiejś niezdrowej oryginalności na drodze „nowych filozofij życia". Zdaniem naszem, o. de Munnynck może być najtrafniej scharakteryzowany jako filozof osobowości. Punktem oparcia dla niego jest pojęcie bytu jako pierwszego przedmiotu umysłu ludzkiego.

W pozornym bezkresie i chaosie bytów o. de Munnynck rozróżnia trzy stopnie istnienia. Na pierwszem miejscu stawia on coś oderwanego jedynie od własności jednostkowych przy równoczesnem zachowaniu własności ilościowych. Tu należy cała jego filozofja natury łącznie z kosmologją, psychologją teoretyczną i doświadczalną, oraz filozofja praktyczna obejmująca nauki społeczne i estetykę. Na stopniu wyższym pod względem zakresu oderwania pojęć stawia on przedmiotowość nauk matematycznych zdolnych się wznieść ponad własności ilościowe jednostkowe. Chociaż to wzniesienie się nie jest równocześnie oswobodzeniem się od wszelkiej wielkości ilościowej, która stanowi przedmiot nauk matematycznych, przedstawia jednak samo w sobie pewną wyższość rozumu ludzkiego pracującego nad rzeczywistością względnie wolną od ograniczeń jednostkowych. Na trzeciem wkońcu miejscu przyjmuje on rzeczywistość wolną nietylko od wszelkich ograniczeń jednostkowych, ale również oswobodzoną od własności ilościowych, zachowującą jedynie podmiotowość w znaczeniu najogólniejszem. Tu o. de Munnynck zalicza metafizykę i cały kompleks nauk naturalnych o Bogu, jako pełni bytowej i przyczyny wszelkiej rzeczywistości. W tej ostatniej części wykazuje on całą wartość istotną osobowości ludzkiej jako obrazu, w którem odzwierciedla się pełnia osobowości Bożej.

Opierając sie na zjawiskach świata bezpośrednio doświadczalnego o. de Munnynck dochodzi do pojęcia pewnej jedności względnej rzeczywistości otaczającej człowieka. Zastanawiając się następnie nad naturą ludzką, dochodzi on do łączności człowieka jako jednostki gatunkowej ze światem zmysłowym. Z analizy osoby ludzkiej, wznosi się on do przypuszczenia istnienia jakiegoś bytu, z którym osoba ludzka znajduje się w tym samym stosunku jak człowiek gatunkowy do świata naturalnego i jego istot. Filozofja natury jest więc według niego badaniem zjawisk świata zewnętrznego przez stopniowe odrywanie ich od własności jednostkowych i wznoszenie do wartości powszechników. Jako całość obejmuje trzy części: naturę ciał, istotę duszy i zagadnienie życia.

Cały problem natury ciał o. de Munnynck sprowadza do zagadnienia stosunków ilościowych.

Z pojęciem ciała jest w ścisłej łączności zagadnienie życia. Życie przedstawia się w swej formie najprymitywniejszej jako ruch wnętrzny ciała. Ruch ten pozostaje w ścisłej zależności od rodzaju rzeczywistości istotnej każdej możliwości. O. de Munnynck odrzuca i wykazuje niedorzeczność mechanicznego tłumaczenia życia. Dzięki szerokiemu zakresowi swych znajomości biologicznych sprzeciwia się on dążnościom skrajnego witalizmu, jak również przeciwstawia się energicznie teorjom neowitalizmu.

Opierając się na hierarchji form, o. de Munnynck przyjmuje również całą skalę istnień, w których ruch wnętrzny staje się wyższym lub niższym zależnie od własnej rzeczywistości istotnej.

Istnienie bytów względnych pozostaje więc w ścisłej łączności z istnieniem Absolutu. W ten sposób o. de Munnynck dochodzi do pojęcia konieczności stworzenia wszechświata, którem się zajmuje szczegółowo w swych rozważaniach nad zagadnieniem bezwzględnej powszechności zasady przyczyn, sprzeciwiając się równocześnie z różnemi odcieniami teoryj ewolucjonistycznych. Pojęcie życia według niego musi doprowadzić umysł ludzki do przypuszczenia istnienia jakiegoś bezwzględnie pierwszego ruchu wnętrznego, pierwszej przyczyny czy też pierwszej konieczności. Tu też powstaje natychmiast kwestja celowości w świecie przyrody opartej na porządku bezsprzecznie oczywistym w wszechświecie, który musi być następstwem jakiejś myśli stojącej ponad całym światem zmysłowym.

Dusza ludzka, łącząc w sobie wszystkie rzeczywistości istotne niższe zarówno świata roślinnego, jak i zwierzęcego, wysiłkiem swego rozumu uduchownia niejako świat materjalny i staje się pośrednikiem między nim i jego Przyczyną twórczą. Całą swą psychologję o. de Munnynck skierowuje ku wyrobieniu w człowieku świadomości swej wartości transcendentnej w świecie zjawisk. Temu zagadnieniu poświęca on przedewszystkiem swą psychologję rozumu. Daleki i wręcz wrogi wszelkiemu schematyzowaniu mechanicznemu, wkazuje on na istotne stopnie wznoszenia się myśli ludzkiej ku prawdzie. Całe zagadnienie stosunku tożsamości między pojęciem prostem rzeczy a jej orzeczeniem istotnem opiera się jego zdaniem na dobrze lub źle, albo raczej na

szczęśliwie lub nieudolnie postawionej hypotezie. Nie można wydać, w takim razie, jakiegoś sądu prawdziwego nietylko formalnie, ale również i istotnie lub rzeczowo, bez poprzedniego sprawdzenia, drogą doświadczenia czy czystego rozumowania logicznego, owego przypuszczenia.

Ściśle z zagadnieniem rozumu o. de Munnynck łączy problem woli, dobra, filozofji moralnej i społecznej. Celowość w życiu świadomem człowieka opiera się na pojęciu, poznaniu i pragnieniu dobra oraz jego realizowania w sobie i wśród innych. Na pewniku „agere sequitur esse" wznosi się cała budowla wolności woli, jej stosunku do prawdy i dobra, tu należy całe zagadnienie odpowiedzialności człowieka za swoje czyny oraz istota porządku społecznego. Społeczeństwo samo w pojęciu o. de Munnynck'a jest pewną łącznością moralną celem zrealizowania dobra w życiu ludzkiem. Dzięki jedności społecznej osoba ludzka powinna dojść do pełni rozwoju kulturalnego opartego na możliwie całkowitem opanowaniu świata zjawisk materjalnych, na filozofji, sztuce, na pracy osobistej oraz na religji. Postęp ducha ludzkiego w dobrem zależy od spełnienia tych pięciu czynników. Samo państwo wcielone w władzach ustawodawczej i wykonawczej nie jest czemś ponad osobą ludzką ni ponad społeczeństwem jako takiem, lecz tylko jakby ostatnim czynnikiem społeczeństwa, służącym celom istotnym osoby ludzkiej.

Jakby uzupełnienie filozofji przyrody i filozofji moralnej znajdujemy u o. de Munnynck'a w jego estetyce.

Każdy człowiek ma jedną Prawdę i jedno Dobro; piękno natomiast, nie mówiąc o pięknie Prawdy, ma jedynie wtedy rację bytu jeśli znalazło swe miejsce w całem życiu osobistem człowieka. Piękno jest tylko wczuciem się lub poczuciem naszej duszy i naszego rozumu praktycznego, pracy twórczej i wolnej artysty. Dlatego też sztuka jako taka nie może się nigdy stać regułą życia, gdyż oparta na wnikaniu myślnem w ideał pojęty przez artystę, wznosi ona duszę człowieka w krainę rzeczywistości czysto idealnej.

Stwierdziwszy możliwość poznania istoty rzeczy o. de Munnynck rozwija prace metafizyczne. Tu leży jądro całej filozofji

tradycyjnej, której o. de Munnynck jest znakomitym przedstawicielem. Do poznania tego bytu, dającego się zarówno orzekać o każdej istocie skończonej, jak i nieskończoności samej, można dojść jedynie przez teorje poznania analogicznego.

Poznanie analogiczne jest według o. de Munnynck'a ostatnią możliwą zdobyczą umysłu ludzkiego. Ono objawia niejako pokrewieństwo ducha ludzkiego z jakimś światem wyższym i doskonalszym od naszego, którego istnienie wyczuwa się z jakąś dziwną bojaźnią przed Pełnią Rzeczywistości.

F. Hipolit Legawicz Z. B. M.

PRZEGLĄD LITERACKI.

Paul Claudel: Le Soulier de Satin.

Ukazanie się lipcowego zeszytu La Vie Intellectuelle (z 10.VII. 1935) poświęconego osobie i twórczości Pawła Claudela jest zdarzeniem, które nie może być pominięte milczeniem. Nie zdarzeniem literackiem tylko, gdyż ma charakter manifestacji o wiele głębszej. Nie jest to jedynie hołd oddany wielkiemu poecie przez szereg pisarzy katolickich francuskich i obcych, którzy swem najszczerszym entuzjazmem i najgłębszem wzruszeniem nacechowanem zrozumieniem dzieła poety zapragnęli się podzielić z wszystkimi, którzy posłannictwo Claudela zdolni są przyjąć i zrozumieć. Jest to zarazem świadectwo, jakie to posłannictwo winno znajdować oddźwięk w duszach i wezwanie do tego wnikliwego, wszechstronnego aktywizmu intelektualnego, jakiego wiara dzisiaj od nas wymaga i do którego za pośrednictwem Łaski i darów Ducha świętego zdolna jest pobudzić.

Przykładem takiego niestrudzonego wysiłku w służbie prawdy jest całe życie Claudela od pamiętnej chwili dnia Bożego Narodzenia r. 1886 w kościele Notre Dame w Paryżu, gdy do duszy młodego poety symbolisty spłynęła łaska wiary. Wiara to tak potężna, tak zupełna i bezkompromisowa a zarazem nacechowana

przedziwną swobodą i poufnością jaka jest udziałem prawdziwych synów Bożych, że całej tworczości poety nadaje charakter zaiste apostolski. Tyle się mówi o świeckiem apostolstwie. Jest to potrzeba czasów naszych, którą nieomylnem rozpoznaniem wyczuła Stolica Apostolska. Lecz Claudel przynosi coś więcej, przynosi apostolstwo poezji. To słowo natchnione wydobyte z najgłębszych tajników duszy, która przejrzała za sprawą Łaski jakimże żarem pada na senne, otumanione, bezradne i wyjałowione dusze współczesne, magiczną swą mocą, jakże wzbogaca skalę naszych wzruszeń religijnych. Lecz myliłby się, ktoby wpływ Claudela ograniczał do sfery emocjonalnej. Pod wspaniałą formą liryczną kryje się niezłomny, granitowy, rzecby można nieubłagany zrąb rzeczywistości transcendentalnej, ten poeta jest bowiem także myślicielem i teologiem. Ogromne bogactwo jego poezji nastrojonej na ton najwyższy, głębia filozoficznej myśli, rozległość horyzontów, wszechstronność zainteresowań świadczą na jakie szczyty dojść może genjusz za sprawą Łaski.

Jakże słuszna jest uwaga Chestertona,[1] że bogactwo idei znajduje się dziś w obozie katolickim w przeciwieństwie do ciasnoty i monotonji racjonalistycznej tradycji w. XIX. Prawda pozostaje zawsze ta sama, lecz są epoki, gdy podobna jest do talentu zakopanego w ziemi, dusze nie umieją nią żyć, nie umieją nią swej wewnętrznej treści wzbogacać. Lecz w czasach naszych przygotowuje się nowe odrodzenie myśli katolickiej, wyczuwa się jakiś potężny pęd do odzyskania zagubionych w ciągu wieków skarbów, do przepojenia wszystkich dziedzin życia radością powrotu do Ojca. Tą radością jest cała poezja Claudela.

„Ideą najogólniejszą mego posłannictwa, pisze poeta w liście umieszczonym jako przedmowa do książki J. Madaule, jest wielkie pragnienie, wielki pęd ku radości Bożej, usiłowanie związania z nią świata całego, zarówno uczuć jak idei, narodów, krajobrazów, przywołania wszechświata całego do dawnej jego roli raju."[2]

Lecz jakże daleki jest świat dzisiejszy od rajskiej szczęśliwości. Jego bolesne rozdarcie odczuł Claudel całą siłą swej

[1] *La Vie Intellectuelle* z 10.VII. 1935, s. 51.

[2] Jacques Madaule, *Le Gènie de Paul Claudel.*

gorącej duszy. „Wszystkie moje dramaty, pisał przed 30 przeszło laty, są rozpaczliwym wysiłkiem duszy, która nie może pogodzić się z tem, że w otaczającym ją widzialnym świecie nie można odnaleźć tego ładu, spokoju i radości, których świadomość tak mocną i niezachwianą w sobie nosi".[1]

Jako wierzący chrześcijanin zna on jednak przyczynę tragicznego rozdźwięku, jakie w życie ludzkie wnosi cierpienie i śmierć, przeciwstawiając się naszemu pragnieniu, szczęścia, harmonji, pełni i wiecznego trwania. To też poeta nie zadawalnia się inwentaryzacją zjawisk życiowych, nie patrzy na nie jak na widowisko, gdyż posiada zrozumienie ich wewnętrznego nadprzyrodzonego sensu, znajomość prawa Bożego, planu twórczego, sprzęgającego poszczególne części dzieła stworzenia w jedną harmonijną całość, którą burzy zbuntowana ludzka wola, tworząc gmatwaninę bolesnych sprzeczności i cierpień. Skupione ostre światło swej soczewki skierowuje poeta na coraz to inne odcinki rzeczywistości ludzkiej i poprzez pozorną bezcelowość i zagadkowość tych powikłań wydobywa wszędzie ich nadprzyrodzone, jakże jednolite i proste w swej absolutnej prawdzie uzasadnienie. Zawsze jakaś wewnętrzna sprzeczność, jakieś spaczenie Bożego planu w duszach bohaterów dramatu, nieraz w godzinę śmierci dopiero poznane i ujawnione rozwiązuje zagadkę tragicznego zawęzlenia ich egzystencji.

Sytuacje, które Claudel stwarza są często niezwykłe, nieraz paradoksalne i nieprawdopodobne, zawsze wymagające napięcia wszystkich władz żywotnych człowieka do granic ostatecznych. W tej grze namiętności bujnych i żywiołowych nastrojone są one na ton najwyższy. Niekiedy jest to jakby rzucenie na ekran w wielkich linjach samych konfliktów, których widownią jest dusza ludzka, a rzeczywistość zewnętrzna faktów sprowadza się do znaczenia symbolu, innym znów razem uderza realizm postaci i charakterów. Zawsze jednak zaznaczają się założenia metafizyczne tej poezji. Stawka, o którą rzecz cała się rozgrywa, to zbawienie duszy, toteż każdy może transponować płynącą z niej

[1] *La Vie Intellectuelle* z 10.VII. 1935, s. 35.

naukę na niższy rejestr swej mniej lub więcej szarej egzystencji i to nadaje twórczości Claudela charakter uniwersalny w całem tego słowa znaczeniu.

Punktem szczytowym twórczości dramatycznej Claudela, zamkniętej zresztą już i zakończonej jest dwutomowy dramat, Le Soulier de Satin, utwór najbardziej może ważki, syntetyczny nie w znaczeniu zespolenia w jednolitym obrazie, lecz rekapitulacji w dość luźnym związku całego ogromnego bogactwa wątków myślowych w formie dramatycznej niezmiernie oryginalnej.

Tematem utworu jest miłość, to uczucie, w którem tragizm ludzkiego życia nabiera szczególnego napięcia, miłość — funkcja właściwa duszy stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, który sam jest miłością. Lecz ileż najprzeróżniejszych powikłań wypływa z zasadniczej antynomji między miłością Bożą, która jedynie zdolna jest zaspokoić wieczystą tęsknotę ludzkiego serca, a temi niezliczonemi formami ułudy, jakie stwarza miłość ziemska. Koncepcja ta zarysowuje się już od pierwszej sceny, gdy autor przesuwa przed oczami widza wizję okrętu bez masztów i steru błąkającego się po oceanie. Padł on ofiarą piratów, świadczą o tem trupy leżące na pokładzie w kałużach krwi; grono pomordowanych zakonnic i ostatnia żyjąca jeszcze ofiara, Jezuita przywiązany do wierzchołka złamanego masztu. W ostatniej przed zgonem modlitwie tej cichej ofiary mieści się ekspozycja myśli przewodniej całego dramatu. Oto wraz z wyrazami doskonałego poddania się woli Ojca, wraz z błogosławieństwem dla tego Nowego Świata, któremu miał nieść Słowo Boże śle on gorącą prośbę za brata swego Rodryga, który jest bohaterem dramatu.

Ten brat chwilowo zbłąkany, który łudzi się, że zerwał związek swój z Bogiem, niechże wróci do Ojca drogą okrężną, skoro porzucił drogę prostą. Poprzez ciemności, manowce, zawikłania wewnętrzne niech dąży do światła, pozostając wciąż pod władzą siły, która nawet zło w dobro zamienia. Niech pozorne klęski służą do obalenia przeszkód, które człowiek sam na drodze do swego zbawienia piętrzy. Niech poprzez miłość do stworzenia pozna ta dusza zbłąkana niczem niezaspokojony głód serca, które Bóg jedynie nasycić może. Tęsknota podniecana ustawiczną ro-

złąką niech żarzy się w duszach kochanków wieczystym płomieniem, aż strawi w nich wszystko co ziemskie i zajaśnieje w całej pierwotnej nieskażoności Boskiego aktu twórczego sama istota tych dusz i metafizyczny sens tajemnego, nierozerwalnego ich związku.

Ta nieodparta, niezwyciężona, ponad śmierć silniejsza potęga uczucia zaznaczona jest w dramacie z siłą wyrazu, którą porównać by można do ujęcia tegoż tematu w legendzie Tristana i Izoldy z tą jednak głęboką różnicą; że kochankowie claudelowscy ani na chwilę nie zatracają świadomości, że dzielące ich zapory i więzy są jedynie obrazem tej głębokiej przepaści, która w doczesnym bycie nie może być przekroczona.

Przedmiotem miłości Rodryga nie jest żywioł zmienny i znikomy z cielesną powłoką kochanki związany, to też posiadanie jej nie zaspokoi żądzy duszy, spragnionej tego, co stanowi istotę bytu, pierwiastek życia wiecznego, iskrę nieśmiertelności w ukochanej duszy tlejącą. W usta zaś Dony Prouhèze, która dla ukochanego Rodryga pragnie być „mieczem poprzez jego serce" wkłada autor te tak surowe słowa: „Niema rzeczy, do którejby człowiek był mniej stworzony jak szczęście i którąby się równie szybko nużył".

Tylko wierzący chrześcijanin wie, jakim krwawym trudem, jakim nadludzkim wysiłkiem, którego niekiedy Bóg żąda od swego stworzenia zdobywa dusza te szczyty, gdzie owiewa ją rzeźkie, krystaliczne tchnienie wyżyn i w tem przelotnem jakby pogrążeniu w nurt wieczności poznaje przedsmak ostatecznego wyzwolenia i wiekuistej radości. Na te szczyty wiedzie Claudel dusze swych bohaterów drogą ciernistą, lecz rzuca na nią tyle światła, opromienia ję wewnętrzną radością swej duszy, płynącą z pełni wiary, z pewności końcowego zwycięstwa, że wierzymy mu, iż radość, którą Dona Prouhèze zwiastuje Rodrygowi na krótko przed swą śmiercią stanie się istotnie jego udziałem, skoro tylko dusza jego dojrzeje do jej przyjęcia. A stanie się to wówczas, gdy zaprzedany w niewolę biedny nędzarz rozbitek przyjęty z litości, jako bezwartościowy dodatek do stosu starych rupieci przez siostrę kwestarkę zakonu św. Teresy, odczuje w duszy powiew prawdziwej wolności i obchodzi uroczyste swe z nią zaślubiny.

Szczytów nie zdobywa człowiek orlim lotem, natura ludzka nie odrazu daje się uskrzydlić; na skalistej drodze ileż czyha sił wrogich, jakże częste i bolesne są upadki! Lecz miłość ojcowska nie przestaje czuwać nad duszą zbłąkaną, towarzyszy jej nawet w odmęty. Oto anioł stróż Prouhezy nie odstępuje jej nawet wówczas gdy po daremnych próbach perswazji z jego strony w rozpaczliwym porywie odrzuca ona wszystkie utrzymujące ją dotychczas na drodze cnoty i obowiązku względy, by biec na ratunek umierającego Rodryga.

Etiam peccata. Te słowa św. Augustyna wybrane jako motto książki jakimże wymownym akcentem wspierają myśl autora!

Na miłość tak potężną, tak po ojcowsku wyrozumiałą, jakaż inna może być odpowiedź stworzenia jak bezgraniczna dziecięca ufność. Wzruszający wyraz tej ufności mieści się w modlitwie Dony Prouhèzy na pierwszych zaraz kartach książki. Wyczerpały się już siły tej bohaterskiej nawskroś szlachetnej duszy w bolesnej walce między twardym Bożym nakazem, a przemożną tajemniczą siłą uczucia, które opanowało jej serce. Sama siebie pragnie ubezwładnić, spiętrzyć dokoła nieprzezwyciężone przeszkody i oto przed podróżą, w której wie, że wejdą w kolizję zmobilizowane przez nią samą siły: czujna straż, której się dobrowolnie powierza i cała przemyślność namiętności w niej samej wysilonej, by tę straż oszukać, zwraca się Dona Prouhèze do figury Matki Bożej, odwiecznej strażniczki starego mężowskiego domostwa i honoru rodowego zarazem, składa w jej ręce zdjęty ze stopy atłasowy trzewiczek, błagając Ją w rzewnych gorących słowach z dziecięcą zaiste bezradnością, by ten trzewiczek zatrzymała w swych dłoniach macierzyńskich jako zastaw, by nie dozwoliła zbłąkanemu dziecięciu skalać nazwiska, nie dotrzymać wiary, by okulała stopa, złamane skrzydło stało się hamulcem w tym pędzie ku złemu po drodze pochyłej, któremu nie ma ono już siły przeciwstawić własnego oporu.

Trudno w pobieżnym szkicu wyczerpać wszystkie piękności i uwydatnić całą głębię tego niezwykłego dzieła. Stanowi ono ogniwo końcowe pewnej ewolucji i jego charakter zwycięskiego osiągnięcia, mistycznego wzlotu w sferę nieziemskiego już pokoju

i doskonałej radości ocenić można w całej pełni dopiero na tle całokształtu twórczości poety.

Uderza u Claudela niezmierna głębia poetyckiej koncepcji wszechświata i roli człowieka w dziele stworzenia, jaką zawarł w takich utworach jak Connaissance de l'Est, L'Art poétique, Cinq grandes Odes, a której echa odnajdujemy i w Le Soulier de Satin. Jest to koncepcja niezmiernie szeroka, znosząca wszystkie granice między człowiekiem a światem. Poeta odnajduje zasadę pierwotnej, jedności dąży do odtworzenia zniszczonej przez grzech człowieka harmonji świata, tego zasadniczego ładu, który był cechą raju. Ofiara Chrystusa na krzyżu otworzyła człowiekowi, jak marnotrawnemu synowi drogę powrotu do Ojca, a zarazem dostęp do bogactw ojcowskich dla niego już tu na ziemi nagromadzonych. Lecz posiąść je będzie mógł w spokoju, dopiero wówczas, gdy potrafi uczynić z nich jedynie uprawniony użytek, jakim jest hołd należny Bogu od wszelkiego stworzenia. Jedynie bowiem człowiek, jako istota wolnością obdarzona, zdobyć się może na gest ofiarny, gest kapłański jednoczący całe podległe mu dziedzictwo dokoła ośrodka świata widzialnego i niewidzialnego, jakim jest serce Boga, włócznią przebite.

Dlatego Rodryg pragnie tak namiętnie „rozszerzyć ziemię"... „aby wszystkie części ludzkości były zjednoczone, i żadna nie rościła sobie prawa życia w swem odszczepieństwie zdala od innych, jakby im nie była potrzebna".

Jako „człowiek katolicki" dąży do obalenia wznoszących się na świecie granic i zapór, „gdyż wszelkie ściany, które się rozstępują to jakby świadomość, która się rozszerza". Dlatego tak nęciła zawsze Claudela postać Krzysztofa Kolumba, odkrywcy nowych światów, aż poświęcił mu osobne dzieło.

Komentatorowie poezji Claudela używają nieraz terminów: poeta kosmiczny, liryzm kosmiczny. Z zawartą w nich sugestją bezkresnych przestrzeni międzyplanetarnych i oszałamiającej mnogości nieznanych światów kojarzy się mimowoli pojęcie jakiejś martwoty i obcości niewspółmierne z namiętną walką z wszelką martwotą, jaką jest poezja Claudela. Jej charakter uniwersalny przejawia się w gorącem pragnieniu jedności, powszechnego bra-

terstwa, ludzkiej jednomyślności, które rosło i potęgowało się wciągu długoletniej karjery dyplomatycznej poety, w latach tułaczki, w żmudnym wysiłku poznania obcych tak odmiennych kultur dalekiego Wschodu czy Nowego Świata, w cierpliwem zmaganiu się z tą ich obcością i odmiennością prowadzącem zawsze do stwierdzenia beznadziejnej pustki ludzkiej duszy odciętej od prawdy.

Pozostaje jeszcze na zakończenie poświęcić parę uwag formie utworu.

Przeogromnemu bogactwu treści odpowiada zdumiewająca, niespotykana w literaturze swoboda formy. Dając w tem dziele syntezę niejako ludzkiej egzystencji uwzględnia Claudel hierarchję poszczególnych jej elementów, posługując się tonacją bardzo zmienną ściśle do treści dostosowaną. O wzniosłej, najczystszą poezją owianej formy wyrazu, jaką stosuje do głównego wątka dramatycznego i figur pierwszoplanowych, przerzuca się do tonu lekkiego, wpadającego nieraz w burleskę. Z beztroskim humorem, z psotną jakąś przekorą przesadza poeta wszelkie szranki, porywa w galop naszą wyobraźnię, by ją rozbujać w takt własnej rozigranej fantazji, niszcząc wszelkie logiczne hamulce i zakorzenione w nas nawyki myślenia i kategoryzowania.

Akcja utworu ma się rozgrywać w Hiszpanji ku końcowi XVI lub w początkach XVII w. Lecz autor sam przyznaje, iż „pozwolił sobie skomprymować kraje i epoki", czyniąc świat cały widownią swego dramatu i synchronizując zdarzenia do różnych okresów historycznych należące. Czyni zaś to nietylko dlatego, że — jak mówi we wskazówkach inscenizacyjnych—„ład jest upodobaniem rozsądku, lecz bezład rozkoszą wyobraźni", lecz raczej dla uwydatnienia symbolicznego charakteru utworu. To pozorne igranie z rzeczywistością widzialną zmierza do podkreślenia ułudy tego co „zdaje się być" i tłómaczy się niezmierną odległością wybranego przez poetę punktu widzenia sub specie aeternitatis.

Symbol jest jedyną dość giętką i podatną formą ekspresji, dostosowaną nietylko do żywiołowej bujności i bogactwa wyobraźni poety, ale i służącą najlepiej do wyrażania tych prawd transcendentalnych, których oczywistość olśniła jego duszę i stała się przedmiotem jego posłannictwa.

Symbolami są postacie utworu, zarówno bohaterowie, których traktuje na serjo wkładając w ich usta cały swój duchowy dorobek, jak i figury epizodyczne, wystrugane w groteskowym kształcie pajace, którym każe wyczyniać najdziwaczniejsze ewolucje w takt rozkołysanych fal morskich, stanowiących ulubioną scenerję całej akcji. Gotów zawsze jednem pociągnięciem nitki uprzątnąć swe marjonetki z widowni, lub zatopić je w odmętach oceanu, skoro rolę swą odegrały, wyposaża je Claudel w taką siłę wyrazu, w takie bogactwo swej własnej treści, że nabierają one rumieńców życia i zapominamy, że dla poety są nieraz tylko pretekstem do wypowiedzenia jakiejś gorzkiej prawdy, celem pocisków jego ironji, bezlitosnej satyry, którą chłoszcze wszystkie przejawy ludzkiej głupoty, nadętej pychy, zadowolonej z siebie miernoty.

Zarzuca się nieraz Claudelowi zawiłość, niejasność jego dzieł, razi krytyków charakter świadectwa, jaki mają jego dramaty, woleliby, powołując się na autorytet szekspirowski, by były tylko wiernem odzwierciedleniem procesów życiowych, a nie komentarzem do nich.[1]

Lecz czyż najwierniejsze zwierciadło odbijające wyniszczone oblicze chorego zdradzi mu źródło jego cierpienia?

Swe posłannictwo pojmuje Claudel, jako posiew prawdy, a więc posiew życia i tylko takie ustosunkowanie się do jego poezji daje właściwą miarę jego wielkości. Jako poeta podlega on nakazowi swego genjuszu, wsłuchany jest w swój własny wewnętrzny rytm, realizuje pewną harmonję, i dostraja ją do tej Boskiej harmonji, jaką rozbrzmiewa całe dzieło stworzenia zgodnie z wskazaniem przedwczesnej Mądrości: Non impedias musicam (Eccl. XXXII, 5). Genjusz nie da się wtłoczyć w ciasne ramy i poddać reglamentacji, jaką świat pragnąłby mu narzucić. Zaiste ciężki to zarzut. Odrzucenie w tym roku kandydatury Claudela do Akademji francuskiej zdaje się stwierdzać brak w jego poezji walorów zasługujących na oficjalne uznanie.

„Defuit mihi symmetria prisca" przyznaje Rodryg z ironiczną pokorą wobec króla hiszpańskiego w kapitalnym dialogu koń-

[1] La Vie Intellectuelle z 10.VII. 1935. s. 133 i nast. Gabriel Marcel, *Les caracteristiques générales du drame claudélien.*

cowym, którego pointa w związku z tym incydentem z Akademją nabiera szczególnej aktualności.

Lecz nie „brak francuskiej jasności, francuskiej elegancji smaku”[1] przeszkodziły temu genjalnemu poecie zasiąść pod kopułą w gronie nieśmiertelnych, lecz ciężar gatunkowy jego poezji brzemiennej prawdą, której świat słuchać nie chce od której się z niechęcią odwraca.

A jednak te prawdy metafizyczne, które według słów Maritaina, „uchodziły do niedawna za zbyt odległe dla powszechnego odczucia ludzkiego są dziś najoczywiściej jedynym schronem, jedyną ostoją życia zbiorowego i spraw najbezpośredniej ludzkość interesujących”.[2]

Na tak żarliwy wysiłek całego życia, by duszom ludzkim przywrócić pokój i „uczynić raj upragnionym jak woda” jakaż inna może być reakcja z ich strony jak entuzjazm, entuzjazm w etymologicznem znaczeniu tego wyrazu. Nie urazi on przedziwnej pokory poety, którą ujawnia, gdy pisze w liście do J. Madaule o swem pragnieniu, „by pod nędznym przestrojem literata dojrzano człowieka... sługę Bożego owładniętego jedynie namiętnością chwały, prawdy i miłości Boga”.

L. C.

PRZEGLĄD SPOŁECZNY.

Komunizm, bezbożnictwo, front ludowy.

Pod hasłem Frontu Ludowego. Od dłuższego czasu w Polsce i w całej Europie rozlega się hasło *Frontu Ludowego.* Ma ono na celu połączenie grup lewicowo demokratycznych, socjalistycznych i komunistycznych.

Jakie jest źródło tego ruchu? Skąd wyszła inicjatywa? Z Moskwy. W sierpniu 1935 r. odbył się w Moskwie VII wszech-

[1] Tamże s. 26 Jacques Maritain, *Un génie catholique.*
[2] Jacques Maritain, *Le Docteur Angélique,* s. 93.

światowy zjazd międzynarodówki komunistycznej. Na zjeździe tym uchwalono zaprzestanie walki z socjalistami i liberalnymi demokratami. Co więcej, zalecono współpracę z temi właśnie grupami w formie t. zw. frontu ludowego.

W jakim celu? Rosja sowiecka bezustannie dąży do dwóch celów: rozbudowy socjalistycznego gospodarstwa i kultury w Rosji i w całym świecie. Zmienia metody zależnie od warunków, ale cel pozostaje ten sam. Gdy zawiodły metody walki orężnej i rewolucyjnej, szuka się innych. Słusznie poseł Bogusław Miedziński (w Gazecie Polskiej z dn. 21 maja b. r.) odwołuje się do doświadczenia historycznego: „Na tak radykalną zmianę taktyki (tj. na przyjęcie zasady współpracy w froncie ludowym) wpłynęły nie tyle teoretyczne wskazania Marksa i Lenina, ile doświadczenia własne bolszewików z r. 1917, gdy osiągnęli władzę nad Rosją właściwą, i z lat następnych, gdy rozciągnęli je na całe prawie terytorjum dawnego imperjum carskiego. Dla historyka nie ulega wątpliwości, że od chwili, kiedy rządy Rosji znalazły się w rękach czynników liberalno socjalistycznych, które w stosunku do słabej początkowo grupy bolszewików poszły — zasadniczo — drogą „nieagresji", zaś w pewnych momentach drogą „wspólnego frontu" (akcja przeciw Korniłowowi), dalszy przebieg wypadków był już tylko kwestją czasu".

Gdy nie można wprowadzić bolszewizmu wprost ze względu na opór czynników narodowych, państwowych, religijnych, przeto trzeba u dołu stworzyć wspólny front żywiołów niekomunistycznych, ale torujących mu drogę, a na górze, w władzach państwowych — kiereńszczyznę. Wynik pewny: po takim pomoście bolszewicy dojdą do władzy, jak doszli w Rosji, w Hiszpanji, jak obecnie próbują we Francji. W grupie lewicowo radykalnej zawsze zwyciężą ci, którzy są najbardziej radykalni i zdecydowani wobec tych, którzy są mniej radykalni i ustępliwi. Bolszewicy przyjęli taktykę wprowadzania dezorganizacji i rozruchów pod osłoną Frontu Ludowego.

Nie kryją się z tem wcale. Omawiając rozruchy krakowskie, oficjalny organ kominternu „Kommunisticzeskij Internacjonał" (Nr. 7 z dn. 10 kwietnia 1936 r.), raduje się, że liczne

w ostatnich czasach strajki i rozruchy są dziełem współpracy socjalistów i komunistów, że współpraca ta była najbardziej skuteczna w Krakowie i tam doprowadziła prawie do jedności obu odłamów, t. j. socjalistów i komunistów. Zwłoki zmarłego robotnika ubrano w czerwoną bluzę, na której był wyhaftowany sierp i młot. Wydarzenia krakowskie dowodzą, że demonstracje uliczne obecnie odgrywają większą rolę. Władzom państwowym nie uda się opanować tego ruchu, „gdy nie osłabnie aktywność komunistów i ich zdolność tworzenia szerokiego frontu ludowego" (s. 79 n.). W tym samym zeszycie Internacjonału centrala Pol. Partji Kom., t. j. polska sekcja kominternu ogłosiła odezwę, w której wzywa wszystkich do współpracy, wykazując jako cel: „Wskazujemy wam drogę do Polski sowieckiej" (s. 85).

Hasło Frontu Ludowego stworzyło linję podziału. Po jednej stronie — przeciw Frontowi Ludowemu, zatem przeciw Polsce sowieckiej w dalszej perspektywie a bezpośrednio przeciw dozorganizacji i kiereńszczyźnie, stanęli pułkownicy z „Gazety Polskiej", konserwatyści z „Czasu", z „Dziennika Poznańskiego" i „Słowa", narodowcy „Warszawskiego Dziennika Narodowego", „Gońca Warszawskiego" i „Kurjera Warszawskiego", chadecy z „Polonji", katolicy z „Głosu Narodu", „Bunt Młodych", „Krakowski Kurjer Ilustrowany", „ABC", „Wieczór Warszawski".

W obronie Frontu Ludowego — radykalni demokraci z „Kurjera Porannego", dzienniki, wydawane przez żydów, organy naprawiaczy, Legjon Młodych i Związek Polskiej Młodzieży Demokratycznej, socjaliści. Znamienną jest niedawna uchwała socjalistów: „Rąda Naczelna P. P. S., stojąc nadal na stanowisku t. zw. paktu o nieagresji, t. zn. niezaostrzania stosunków wewnętrznych ruchu robotniczego, stwierdza, że współpraca pozytywna Polskiej Partji Socjalistycznej i Komunistycznej Partji Polski jest, i ze względów ideowych, i ze względów praktycznych, rzeczą niemożliwą". Niema więc pozytywnej współpracy z komunizmem, ale niema też walki z nim, lecz przeciwnie istnieje pakt o nieagresji. W tych warunkach socjalizm daje wolne pole komunizmowi, a nawołując do Frontu Ludowego, wchodzi w orbitę komunizmu. Ludowcy, jak zawsze, chcieliby i boją się, uchwalają rezolucje za i przeciw.

Komunistyczne przedpole. W maju odbył się we Lwowie zjazd „pracowników kultury”, literackiej lewicy w Polsce. Zjazd ten odbył się pod patronatem komunizmu. Na prezesów honorowych wybrano, A. Struga, Maksyma Gorkiego, Romain Rollanda, Jules Ramajusa, Henryka Manna, Ignacego Sillone. Depeszę powitalną przysłało Międzynar. Stowarzyszenie dla obrony kultury, na której czele stoi A. Gide, czołowy komunista, jak Gorkij, Romain Rolland i in. Na akademji w teatrze, jak donosi prasa, p. E. Zegadłowicz radował się, że robotnicy doszli już do władzy we Francji i Hiszpanji, że my mamy już za sobą Lwów, Kraków i Częstochowę. Zakończył przemowę — zobaczymy się w czerwonej Warszawie. Dembiński mówił o Lwowie, jako stolicy Ukrainy. Na zakończenie odśpiewano międzynarodówkę.

Na zjeździe byli obecni m. in. W. Rzymowski członek Polskiej Akademji literatury, współredaktor „Kurjera Porannego”, Wanda Wasilewska, Emil Zegadłowicz, Andrzej Wolica, Marjan Czuchnowski, Władysław Broniewski, Leon Kruczkowski, Andrzej Olcha, Halina Krahelska, Henryk Dembiński, Henryk Gottlieb, Kazimiera Maszałówna, St. J. Lec, Aleksander Dan, Halina Górska, Włodzimierz Jampolski, Anna Kowalska, Karol Kuryluk, Andrzej Pronaszko, Dezydery Szymkiewicz, Elżbieta Szemplińska.

Zgłosiły akces m. in. grupa literacka „Przedmieście”, grupa „lewar”, grupa profesorów Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego, grupa literacka Peipera.

Referaty wygłosili: H. Dembiński, Stefan Tudor, Czuchnowski, Zegadłowicz, Wasilewska, Andrzej Pronaszko, Bronisław Dąbrowski, H. Krahelska.

Dodajemy tu, że W. Rzymowski w broszurze „Prawo życia a powinność pracy” wypowiada wezwanie: „Odejmijmy wojsku i duchowieństwu ich szlify i mitry, a runą dwie najpotężniejsze kolumny władztwa w ludzkości”.

Młodzież akademicka na Jasnej Górze.

Pielgrzymki jasnogórskie w katolickich masach polskiego społeczeństwa są od wieków obserwowanem zjawiskiem, zdawałoby się więc, że niema potrzeby zwracać uwagi na urządzenie jeszcze jednej, akademickiej, tembardziej, że odbywały się już dawniej pielgrzymki młodzieży szkolnej i pierwsza akademicka z inicjatywy Uniwersytetu Lubelskiego w r. 1929. Słusznie jednak zwrócono szczególną uwagę na obecną pielgrzymkę, nietylko ze względu na jej powszechność i liczebność, ale przedewszystkiem na jej cel—ogłoszenie Matki Boskiej Częstochowskiej za Patronkę młodzieży akademickiej.

Uroczystości rozpoczęły się wieczorem w sobotę, 23 maja b.r. nieszporami, które na intencję pątników, przybywających na Jasną Górę, odprawił przeor klasztoru oo. paulinów. W tym dniu też zaczęły już zjeżdżać pociągi pielgrzymkowe do Częstochowy. Młodzież bezpośrednio ze stacji w procesji śpieszyła przed Cudowny Obraz, chcąc najpierw oddać cześć Królowej Korony Polskiej. Śpiewy religijne młodzieży uniwersyteckiej rozlegały się nieustannie w czasie przemarszu przez ulice Częstochowy. Nazajutrz od samego rana młodzież gremjalnie w ciągu kilku godzin przystępowała do Przenajświętszego Sakramentu.

Na niedzielę, 24 maja b. r. zgromadziło się ponad 15.000 młodzieży z Krakowa, Lwowa, Wilna, Lublina, Warszawy, Poznania, Gdańska i Cieszyna wokół 300 sztandarów akademickich wraz z 5.000 senjorów. Przybyły również pielgrzymki ludowe z różnych okolic kraju, największe z Radomia i Śląska, przekraczające łącznie 20.000 osób, oraz wzięła udział w uroczystościach miejscowa ludność ze środowisk robotniczych i z pobliskich wiosek w liczbie zgórą 60.000 pielgrzymów. Razem więc o godz. 9 rano pod szczytem Jasnej Góry schylało się w kornych modłach stutysięczne morze głów.

Na wałach kompanja honorowa 27 pułku piechoty utworzyła szpaler, którym szły poczty sztandarowe Bratnich Pomocy, korporacyj i innych stowarzyszeń akademickich, za nimi postępowali przewodniczący komitetów pielgrzymkowych i przedstawiciele środowisk uniwersyteckich z ryngrafami pamiątkowemi, następnie szedł ogólnopolski komitet honorowy, reprezentanci młodzieży, duchowieństwo z J. Em. X. Kardynałem Hlondem, Prymasem Polski, i z I. I. EE. Księżmi Biskupami Szlagowskim, Kubiną, Adamskim, Lisowskim i Gawliną na czele, aż wkońcu ukazał się niesiony przez akademików Cudowny Obraz. Poraz trzeci w dziejach klasztoru jasnogórskiego opuścił kaplicę czczony powszechnie wizerunek Matki Bożej, aby z wyżyn ołtarza na wałach królować nad młodzieżą, która przybyła — jak wyraził się w powitaniu przeor o. Motylewski — obrać sobie Bogarodzicielkę za swą Królowę, Patronkę i wzór do naśladowania oraz złożyć ślubowanie strzeżenia wiary ojców.

Mszę św. celebrował J. Em. X. Kard. Hlond, podczas której pienia religijne wykonały chóry akademickie. Następnie J.E. X. Biskup Szlagowski odczytał list Stolicy Apostolskiej do J. Em. X. Kard. Kakowskiego w sprawie ślubowania polskiej młodzieży do wkroczenia na drogę cnoty.

Okolicznościowe kazanie poprzedziło moment przysięgi. W podniosłym nastroju młodzież Najświętszą Dziewicę obrała na wieczne czasy za Matkę i Patronkę Polskiej Młodzieży Akademickiej, oddając pod Jej przemożną opiekę wszystkie wyższe uczelnie i Polskę całą, a zarazem ślubowała, że zawsze i wszędzie stać będzie przy świętej wierze Kościoła Katolickiego w synowskiej uległości dla Stolicy Apostolskiej. „Przyrzekamy i ślubujemy, że wiary naszej bronić i według niej rządzić się będziemy w życiu naszem osobistem, rodzinnem, społecznem, narodowem, państwowem" — ślubowała młodzież, zapewniając, że każdego roku w uroczystej pielgrzymce przychodzić będzie na Jasną Górę, jako wybrani synowie do stóp Matki umiłowanej. Potem X. Prymas poświęcił wotum młodzieży akademickiej, a w dalszym ciągu przed Cudownym Obrazem aż do godz. 3 p.p. odprawiane były za specjalnem zezwoleniem bez przerwy Msze św.

Popołudniu na miejscu ślubowania odbyła się akademja, rozpoczęta odśpiewaniem hymnu „Błękitne rozwińmy sztandary". Przemawiali przewodniczący komitetów poszczególnych środowisk akademickich w kolejności według starszeństwa uczelni. Myślą przewodnią przemówień była gotowość prowadzenia walki o zwycięstwo idei katolickiej na każdym odcinku życia. Walka musi być prowadzoną aż do zwycięstwa we własnych duszach, a jednocześnie nazewnątrz o panowanie Chrystusa w naszym kraju, w całym świecie.

Zwłaszcza p. Nowosad ze Lwowa obszernie sprecyzował stanowisko młodzieży. Potęgowane przez megafony brzmiały donośnie zdania. Jesteśmy wyznawcami katolicyzmu społecznego. Chcemy Polski godziwej i sprawiedliwej, Polski o ustroju mas uwłaszczonych, Polski rządzonej przez naród, Polski dającej wszystkim pracę i chleb. Taką Polskę możemy wybudować my — katolicy, ale wówczas, gdy się zjednoczymy, gdy zapomnimy o tem, co nas dzieli, a będziemy mieli tylko to, co nas łączy. Prosimy więc Najświętszą Panienkę o łaskę wytrwania i zjednoczenia. Łączmy się w miłości do Chrystusa, a stworzymy katolickie państwo.

Wszyscy mówcy głosili, że nadeszło religijne odrodzenie polskiej młodzieży akademickiej. Okazuje się, że mniej podatna jest ona na wpływy akatolickie, niż to się wydawało ze względu na wichrzące wśród młodzieży agendy bezbożnicze. Postanowienie stosowania zasad katolickich w życiu prywatnem i publicznem, uroczyście zaprzysiężone, daje rękojmię, że Przyszła Polska będzie katolicką. Zgodny śpiew „My chcemy Boga" zamknął akademję.

O godz. 5 pp. odprawiono nabożeństwo za Polskę, poczem pożegnali oo. paulini pierwsze grupy młodzieży, odjeżdżające najbliższemi pociągami. Pozostali wzięli udział w nabożeństwie majowem i procesjonalnem odniesieniu Cudownego Obrazu do kaplicy.

Wrażenie po pielgrzymce, mimo pewnych wykolejeń, zostanie w sercach uczestników niezatarte. Jak imponująca ona była, mówi o tem bezstronny widz, oficer czynny wojsk polskich, który w „Głosie Narodu" tak opisuje moment przysięgi młodzieży.

„Gdy wślad za drżącemi słowami biskupa Szlagowskiego padały dźwięczne jak stal urywane jak szczęk broni słowa piętnastotysięcznej gromady akademickiej, zrozumiałem, że to nie byli akademicy — brać skłonna do „bitki i wypitki", masa impulsywna a łatwozapalna do nieprzemyślanych decyzyj i odruchowych czynów — o nie! — tam pod Jasną Górą stał zastęp wyszkolony rycerzy współczesnych i ten zastęp jakże odmiennym od sarabandy opłaconego entuzjazmu głosem składał na ręce Królowej Korony Polskiej rotę żołnierskiej przysięgi, ślubując rycerską służbę na Jej ordynansie pod znakami Jej Syna".

Pielgrzymka jasnogórska ma kolosalne znaczenie. Trzeba stwierdzić, że tak wielkiej manifestacji młodej inteligencji nie było jeszcze na świecie. My, polacy, dajemy wzór godny naśladowania akademikom innych krajów, wzywamy do manifestowania publicznego uczuć i przekonań katolickich. Niech jawnem się stanie, że wpływy masońskie, czy materjalizmu socjalistycznego mało mają dostępu do umysłów młodzieży akademickiej. Najświętsza Panna, Patronka Polskiej Młodzieży Akademickiej od tej zgnilizny uchroni nas, młode pokolenie — przyszłość narodu.

E. A. Krawczyk.

OCENY KSIĄŻEK I WZMIANKI.

Mszał Rzymski na niedziele i święta I i II klasy roku kościelnego w języku łacińskim i polskim. Dla użytku wiernych opracował ks. dr. Gerard Szmyd. Lwów, Bibljoteka religijna. 1935, s. 1374 małego formatu.

Obok wymienionych w tytule Mszy w pełnym tekście łacińskim i przekładzie polskim, książka zawiera różne modlitwy kościelne, kolendy, sekrety i modlitwy po komunji, Msze za zmarłych, litanje i hymny, Msze za nowożeńców. Wstępem do formularza kościelnego są objaśnienia. Osobno są umieszczone Msze o patronach polskich.

Papier cienki, dobry, druk wyraźny. Cena przystępna. *r.*

Mszał Rzymski w skróceniu. Wydany z rozporządzenia J. Em. Edmunda Kard. Dalbora przez ks. Aleksandra Żychlińskiego. Wydanie trzecie. Księgarnia św. Wojciecha 1935 s. 728 małego formatu.

Podaje przekład polski i częściowo tekst łaciński Mszy tylko na te dni, w których wierni zwykli uczęszczać na Mszę św. oraz Mszy za zmarłych. Ponadto książka podaje modlitwy przed i po spowiedzi i komunji św., litanje, nieszpory, hymny i pieśni.

Okładka jest ładna, papier nieco gorszy. *r.*

Pismo św. Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim w. o. Jakubka T. J. Tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzyli, ks. Stanisław Styś i ks. Jan Rostworowski. Kraków, Wydawnictwo Księży Jezuitów. 1935, s. 1122 i 290. Cena 20 zł.

Wydawcy, profesorowie jezuici, mówią w przedmowie, że do tekstu Wujka wprowadzili tylko pewne poprawki tam, gdzie przekład Wujka był zbyt archaiczny lub, skutkiem tymczasowej wulgaty, niezrozumiały. Komentarz jest bardzo zwięzły, przy Starym Testamencie, zbyt geograficzny i archeologiczny. Czytelnik wolałby więcej objaśnień moralnych i dogmatycznych. Obok podziału na rozdziały i wiersze Autorzy wprowadzili podział ksiąg wedle ich treści, podając przytem na początku streszczenie każdego ustępu.

Całe Pismo św. jest wydane w jednym tomie, co stanowi dużą zaletę praktyczną. Papier cienki i dobry, druk ładny i czytelny. Cena bardzo przystępna.

Życzymy wydawnictwu wielkiego rozpowszechnienia. *r.*

Uniwersyteckie Wykłady dla Duchowieństwa.

Rektorat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Rektorat Wyższego Seminarjum Duchownego w Lublinie urządzają po raz drugi Uniwersyteckie Wykłady dla Duchowieństwa w dniach od 1 do 3 lipca 1936 r.

Tematem wykładów będzie *zagadnienie cywilizacji.*

W dn. 1 lipca wygłoszą wykłady: X. Prof. J. Pastuszka z Lublina — Chrześcijaństwo a kultura, X. Rektor J. Kruszyński z Lublina — Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji żydowskiej, X. Prof. S. Szydelski ze Lwowa — Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji greckiej i rzymskiej.

W dn. 2 lipca wygłoszą wykłady: Prof. T. Koneczny z Krakowa — Różne typy cywilizacji oraz Parcie orientu ku Zachodowi, Prof. S. Stroński z Lublina — Cywilizacja łacińska, Prof. B. Jasinowski z Wilna — Cywilizacja wschodnio-chrześcijańska, Prof. A. Kossowski z Lublina — Cywilizacja protestancka, Prof. L. Białkowski z Lublina — Cywilizacja bolszewicka.

W dn. 3 lipca wygłoszą wykłady: X. Redaktor J. Piwowarczyk — Kultura wiejska, Prof. Halban ze Lwowa — Narodowy socjalizm jako przejaw organizacyjny, Prof. S. Kutrzeba z Krakowa — Cywilizacja polska jako typ historyczny, Dr. K. M. Morawski — Wpływ Kościoła na cywilizację polską.

Wykłady odbywać się będą w gmachu K. U. L. Karta wpisowa wynosi 5 zł., mieszkanie, obiad i kolacja — 5 zł. dziennie. Zgłoszenia na mieszkanie i utrzymanie wzgl. na jedno lub drugie, należy zgłaszać do dn. 25-go czerwca.

We wszystkich sprawach związanych z Wykładami należy zwracać się pod adresem: Lublin, Uniwersytet.

REDAKTOR I WYDAWCA
X. Dr. A. SZYMAŃSKI

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY
A. FLORKIEWICZ

WIOSENNA PIELGRZYMKA DO ZIEMI ŚWIĘTEJ.

Jak nam donoszą, Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej w Lublinie organizuje na wiosnę r. b. pielgrzymkę do Ziemi Świętej pod protektoratem i osobistem kierownictwem duchownem J. E. Ks. Biskupa Adolfa Jełowieckiego.

Oto trasa pielgrzymki: Konstanta — Jaffa — Jerozolima — Betleem — Jerycho — Jordan—Morze Martwe—Nazaret — Tyberjada — Kafarnaum – Góra Tabor—Haiffa—Góra Karmel – Ateny — Konstantynopol.

Termin pielgrzymki: 14.IV.—5.V. przypada na okres pełni wiosny i najpiękniejszej pogody w Palestynie.

Informacyj udziela: Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej w Lublinie, ul. Zielona 3 i Liga Katolicka, Katowice, Piłsudskiego 58.

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁ Z. S. DRANIEWICZ.

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.